Irénikon



TOME XXXII

1959

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 5 mart. 1959.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXII 1er trimestre 1959

Le prochain Concile œcuménique

La proclamation par Jean XXIII, à la réunion des Cardinaux du 25 janvier 1959, tenue à Saint-Paul-hors-les-Murs, de la prochaine convocation d'un concile œcuménique, a été considérée par tous les chrétiens comme un événement d'une portée incalculable.

Annoncé au terme même de la semaine de prières pour l'Unité, — le Saint Père s'y est référé dans le discours qu'il fit le même jour à la basilique —, ce concile aura entre autres pour objet, de par la volonté du Souverain Pontife lui-même, le problème de la réconciliation des chrétientés divisées. On comprend que, dans les conjonctures actuelles, devant l'activité intense de tant de comités et d'organismes qui, en en dehors de l'Église catholique, s'occupent de cette même question, cette nouvelle ait suscité un intérêt extraordinaire.

Personne n'est encore en mesure de dire quelle sera la méthode qu'emploiera le Saint Père pour entrer en contact avec les non catholiques.

* * *

Répondant au message de Noël du Pontife romain dans lequel celui-ci exprimait sa volonté de travailler à la réalisation du désir de Christ « Qu'ils soient Un », le Patriarche de Constantinople avait relevé tout récemment dans son message de Nouvel An, les paroles du Saint-Père et souligné son geste qui se tournait « dans un esprit fraternel du côté de l'Orient »; de plus, il mentionnait expressément le nom du « nouveau Pape de Rome, Jean XXIII, bien connu, disait-il, et respecté dans nos régions ». (Cfr infra p. 58).

Mais qui se serait crû si proche de la réalisation d'un projet qui dépasse infiniment les paroles? Un écrivain orthodoxe avait récemment suggéré le concile comme moyen de restaurer l'unité. On lui avait rétorqué, quelques jours avant l'annonce de la grande nouvelle : « Le remède préconisé par l'auteur en vue de l'extinction du schisme: un concile œcuménique, paraîtra sans doute chimérique pour l'instant; il est encore, jusqu'à ce terme possible, une longue route à parcourir » (Nouv. Rev. théol., *janv.* 1959, p. 86).

D'autre part, les journaux ont rapporté la note remise à la presse par le patriarche orthodoxe d'Antioche qui contenait entre autres cette phrase: « Le concile ainsi convoqué doit être présidé par le pape en sa qualité de premier parmi ses égaux ». Cette expression, premier parmi ses égaux, « primus inter pares » *dans la bouche d'un prélat orthodoxe, n'est pas avant tout ni surtout, comme nous serions tentés de le penser, une revendication de parité; elle est aussi une primauté reconnue, dans la ligne de celle que les anciens conciles de l'Orient ont toujours proclamée. Les orientaux ont conservé leur conception de l'Église, avec laquelle l'évolution de nos idées dans le sens d'une ecclésiologie plus monarchique ne cadre peut-être plus aujourd'hui, sans qu'il soit nécessaire pourtant de nier la possibilité de s'entendre un jour sur des notions plus larges.*

* * *

Le concile œcuménique étant avant tout une réunion d'évêques, les évêques de l'Orient séparés avaient été convoqués aux conciles de Trente et du Vatican. Convocation alors illusoire et fictive. Qu'en sera-t-il aujourd'hui sur ce point? Il faut attendre des précisions ultérieures.

Quant aux chrétientés issues de la Réforme, leur relation avec le concile présentent un caractère différent. Les confessions chrétiennes dont la succession apostolique par la voie sacramentelle n'est pas assurée aux yeux de celui qui convoque le concile, ne peuvent compter sur une convocation. Sera-t-il impossible, cependant, que, par le moyen d'un organisme adjacent, comme le serait par exemple le Conseil mondial des Églises, dit Conseil œcuménique, des

pourparlers ne soient latéralement élaborés ? Il est au moins vraisemblable que, étant donné le grand mouvement pour l'unité qui anime ces confessions depuis plusieurs dizaines d'années, une main soit tendue et une conversation engagée sur des préliminaires, suivant une méthode favorable à des réalisations effectives.

De quelque côté que l'on se tourne, c'est une lassitude de la division que l'on rencontre parmi les chrétiens, et ce désir d'unité très profond, poussé par des volontés efficaces sous la motion de l'Esprit-Saint, pourrait être finalement le facteur qui emportera le plus les résistances.

Quoi qu'il en soit, le concile se présente aujourd'hui sous un jour très différent de celui du Vatican de 1869, comme aussi de celui de Trente qui avait donné à l'Église catholique depuis le XVIe siècle le caractère et la physionomie que nous lui connaissons aujourd'hui. L'ère posttridentine est-elle terminée, et allons-nous entrer dans un nouvel arrangement des valeurs chrétiennes ?

Telle est la question que l'on peut se poser devant l'annonce de la convocation d'un Concile œcuménique par Jean XXIII en 1959.

* * *

*Pour tenir le lecteur au courant de tout ce qui concerne l'aspect unioniste du futur concile œcuménique, nous insérerons régulièrement, à partir d'un des prochains fascicules d'*Irénikon, *une Chronique des choses conciliaires où seront brièvement exposées des questions concernant l'histoire des conciles et la situation actuelle de l'Église à ce sujet.*

Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas [1].

I. Introduction : Les sources patristiques [2].

Nous devons nous limiter ici à quelques indications, car le sujet des influences des Pères sur Nicolas Cabasilas mériterait une étude approfondie qui sortirait du cadre du présent article. Cabasilas cite constamment les Livres du Nouveau Testament, et en particulier Saint Paul, à chaque page de son ouvrage mystique *La Vie en Christ.* Son inspiration paulinienne est très

1. Cet article est la reprise d'une conférence faite au Congrès liturgique de Saint-Serge à Paris, en juillet 1958. — Parmi ceux qui de nos jours ont le plus contribué à faire connaître la doctrine spirituelle de Nicolas Cabasilas, je mentionnerai en particulier :

1) le P. Broussaleux, A. A., auteur d'une traduction française de *La Vie en Christ,* publiée par la revue *Irénikon* en 1932. Traduction très brillante mais trop libre hélas ! pour dispenser de recourir au texte grec ;

2) une traduction allemande de *La Vie en Christ* par Gerhard Hoch, qui a été publiée en 1957 dans une édition populaire au *Volkliturgisches Apostolat* à Munich, et est précédée d'une introduction de Endre von Ivánka ;

3) le P. Salaville, qui a analysé la doctrine spirituelle de Cabasilas dans des articles très substantiels : *a) Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas* (*Échos d'Orient,* 1936) ; *b) Dictionnaire de spiritualité,* article *Cabasilas* ; *c)* Introduction à la traduction française de l'*Explication de la divine Liturgie* (*Sources chrétiennes,* Paris, 1943) ;

4) enfin feu Mme Lot-Borodine, qui a consacré une série d'articles à l'étude de la théologie sacramentaire de Cabasilas dans la *Revue des Sc. phil. et théol.* (1936 et 1937), dans *Irénikon* (1936, 1954) et dans *Dieu Vivant* n° 24, 1953. Un ouvrage posthume sur la vie et l'œuvre de Nicolas Cabasilas, auquel elle tenait particulièrement, vient de paraître aux éditions de l'Orante à Paris : *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle : Nicolas Cabasilas.*

2. Je remercie le R. P. Cyprien Kern pour les indications précieuses dont il m'a fait part et dont certaines m'avaient tout d'abord échappé, car Cabasilas ne cite presque jamais ses sources.

personnelle et détermine l'orientation mystique de sa théologie sacramentaire. Ses grands auteurs chrétiens sont saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, le grand maître spirituel des byzantins (catéchèse sur le baptême), saint Jean Chrysostome (catéchèses baptismales récemment découvertes à Stavronikita). Ensuite l'Aréopagite, qui n'est cité expressément que deux ou trois fois, mais dont la synthèse sacramentaire ainsi que celle de saint Maxime le Confesseur est sous-jacente à la *Vie en Christ.* Si Cabasilas se distingue des auteurs du IV[e] siècle par le fait qu'il n'écrivait pas à proprement parler des catéchèses et qu'il omettait souvent de décrire le rituel proprement dit, par ailleurs, il se rapproche d'eux par le caractère pastoral et ecclésial de ses écrits. D'autre part, on retrouve chez lui le vocabulaire non pas apophatique, mais mystique de Denys et de Maxime : *ἔρως, φίλτρον* pour amour, les superlatifs de vénération formés à partir du préfixe *ὑπέρ* (supracéleste, surnaturel), les énergies (non pas dans le sens des énergies en Dieu de Palamas, mais des dons divins qui se déversent par les sacrements), *πρόοδος, Παραδείγματα* (sans qu'il soit cependant possible d'y déceler une influence du néoplatonisme, comme ce serait le cas chez Denys).

L'influence de la théologie palamite est difficile à déterminer. Cabasilas ne parle jamais d'essence et d'énergies en Dieu (bien que cette distinction remonte déjà aux Cappadociens), ni de la lumière thaborique de la Transfiguration (bien que le thème de la lumière lui soit familier), ni de la méthode hésychaste de l'oraison spirituelle (bien que la prière soit considérée par lui comme l'un des moyens de l'homme pour conserver la grâce des sacrements et qu'il insiste sur le fait que Jésus-Christ occupe toutes les issues de notre corps, et devient notre propre respiration). Pourtant dans l'essentiel, la sotériologie et l'anthropologie de Cabasilas et de Palamas sont les mêmes (unité du composé humain, corps, âme et esprit ; divinisation de l'homme, corps y compris, comme le but suprême de l'économie du salut et des sacrements ; doctrine de la synergie ou coopération de l'homme avec Dieu dans le salut ; union intime avec le Christ par la grâce du Saint-Esprit ; dimension ecclésiale et eucharistique de toute la théologie).

II. Onction chrismale et baptême.

Dans l'Église primitive, la théologie de l'onction chrismale et de l'imposition des mains était si intimement intégrée dans la totalité de la catéchèse baptismale que tout essai de différenciation trop tranchée des dons et des effets du baptême et de ceux de la chrismation risque d'aboutir soit à dénigrer le baptême proprement dit [1] soit au contraire, à minimiser l'apport nouveau et particulier de l'onction chrismale et de l'imposition des mains [2]. Saint Cyrille de Jérusalem (ou peut-être son successeur Jean de Jérusalem) et Théodore de Mopsueste sont les premiers à avoir consacré une catéchèse entière au rite de l'onction et du sceau de la confirmation. Saint Athanase d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, les Cappadociens, saint Ambroise de Milan, saint Augustin ne dissociaient jamais dans leurs sermons l'exégèse chrismale de l'exégèse baptismale dans sa totalité. Aussi, la terminologie et le symbolisme baptismal s'étendent-ils au rite de l'onction chrismale, et tous les rites de l'initiation, onction y comprise, sont inclus dans l'appellation du baptême. Telle était la tradition primitive, tel est encore l'usage dans l'Orient chrétien, où l'Église doit même réagir contre l'ignorance des fidèles concernant non seulement la signification théologique de la confirmation, mais même son existence comme sacrement particulier et indispensable pour la réception du sceau du Saint-Esprit.

Quelle est donc la position de Cabasilas devant ce problème complexe des rapports de l'onction et du baptême ? Il est certain que Cabasilas considérait l'onction chrismale comme un sacrement distinct du baptême, non pas tant au point de vue du rituel (car les deux sacrements sont liés dans l'office du baptême) qu'au point de vue de l'interprétation théologique et de la détermination des effets propres qui lui sont attachés.

1. Cfr A. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, Londres, 1891 ; et dom G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Londres, 1946.

2. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*. Londres, 1951. Sur les diverses attitudes envers la confirmation et sa relation au baptême, on pourra consulter l'article du P. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1954, pp. 637-657.

Cabasilas insiste d'une part sur l'action régénératrice de l'eau baptismale, le don de l'existence nouvelle dans le baptême où nous sommes associés à la mort et à la résurrection du Christ, où nous nous conformons au Christ par la genèse de facultés spirituelles, de sens nouveaux, d'énergies divines qui nous deviennent propres. D'autre part, c'est à partir du rituel de l'onction chrismale que Cabasilas construit sa théologie des énergies spirituelles, établies en nous par le baptême, mais mises en branle par la réception du sacrement, des sens spirituels qui deviennent actifs et capables de percevoir la lumière du Christ, sa bonne odeur, sa splendeur. D'une part donc, le baptême régénère, crée l'être nouveau, engendre à la vie spirituelle par l'action indivise des trois personnes de la Sainte Trinité. D'autre part, l'onction chrismale perfectionne, développe le nouveau-né à la vie en Christ, infuse en lui les dons du Saint-Esprit. Nous trouvons chez Cabasilas une vision remarquable de la *progression* dans la vie en Christ par la réception successive des sacrements, baptême, chrismation, et enfin Eucharistie, qui parfait l'union, introduit définitivement en nous Jésus-Christ [1]. Ce caractère progressif, ascensionnel de sa trilogie sacramentaire permet d'une part de mettre en valeur l'apport positif, nécessaire et irremplaçable de chaque sacrement ; d'autre part de montrer en quoi chaque étape de la vie sacramentaire est insuffisante en soi, le baptême étant inopérant sans la grâce particulière de l'onction chrismale, et l'onction elle même étant incapable d'assurer la plénitude de la vie en Christ, malgré la richesse et la profusion des dons qui lui sont propres. Seule l'Eucharistie nous unit vraiment, hypostatiquement au Christ et transforme notre nature corruptible et mortelle en le temple vivant du Christ, la seule vraie demeure de la divinité, dira Cabasilas.

1. Cabasilas rapproche les trois sacrements en une trilogie sacrée (de même que saint Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste ou le Pseudo-Aréopagite), mais il propose comme fondement théologique de ce rapprochement les paroles de saint Paul sur l'Aréopage (*Act.* 17, 24) : « Par lui (par ces signes sacrés), nous vivons (Eucharistie), nous nous mouvons (chrismation) et nous sommes (baptême) ». Cfr P. G., 150, 504 A.

III. Vénération du chrême consacré.

Le saint chrême, le *μύρον* consacré, est depuis l'antiquité chrétienne l'objet d'une vénération particulière de l'Église d'Orient. Parfois même il est comparé aux dons eucharistiques. Nous trouvons chez saint Cyrille de Jérusalem [1] et chez Denys l'Aréopagite [2] une doctrine de la présence réelle du Saint-Esprit dans le chrême consacré, présence parallèle à celle du Christ dans l'Eucharistie. Le chrême, de même que le pain et le vin, est consacré par une épiclèse, prière adressée à Dieu le Père, où l'Église le supplie d'envoyer le Saint-Esprit sur l'huile parfumée et d'en faire le réceptacle de la grâce trinitaire. L'épiclèse chrismale est pour Cabasilas une confirmation éclatante de l'ancienneté et de la nécessité de l'épiclèse eucharistique : « La preuve en est encore, dit-il, que le saint chrême, que le bienheureux Denys déclare être du même ordre (*ὁμολογές*) que la divine communion, est, lui aussi, sanctifié et consacré par la prière. Que cette prière soit efficace et consécratoire, aucun doute pour les croyants » [3]. Notons à ce propos les superlatifs de vénération que Cabasilas applique au chrême : le chrême sacré (*ἱερόν*), l'onction sacrée, le chrême divin (*θεῖον*), très divin (*θειότατον*), très saint (*πανάγιον, παναγές, Παναγέστατον*), supracéleste (*ὑπερουράνιον*) [4].

IV. Théologie de l'onction.

Nous prendrons comme point de départ de la doctrine chrismale de Cabasilas sa distinction fondamentale entre les *effets spirituels* de l'onction chrismale d'une part, et la *présence* du Christ dans le chrême, auquel le Christ s'identifie. « L'œuvre du sacrement, dit Cabasilas, est de communiquer les énergies

1. *IIIe catéchèse mystagogique sur le Saint-Chrême*, § 3 ; P. G. 33, 1092 A. Cfr Grégoire de Nysse, P. G., 46, 584 C.

2. *Hiérarchie ecclésiastique*, IV, iii, 10 ; P.G., 3, 484 AB ; également *ibid.*, IV, i ; IV, iii, 4 ; P. G., 3, 472 D ; 477 B (emploi du terme *ὁμοταγής*).

3. *Explication de la divine Liturgie*, P.G., 150, 432 ; trad. franc. de S. Salaville (Sources chrétiennes, 4), Paris, 1943, pp. 154-155.

4. P.G., 150, 628 B ; 577 B ; 545 B ; 577 A ; 569 A ; 432 B ; 577 C ; 581 C ; 628 D ; 496 C.

du Saint-Esprit. Mais c'est le Seigneur Jésus lui-même qu'introduit le chrême »[1].

Certes, toute distinction bien tranchée entre effets spirituels d'une part et présence du Christ dans le chrême d'autre part, serait artificielle et ne correspondrait pas au caractère synthétique et vivant de la théologie de Cabasilas. Le Christ n'est-il pas le seul et unique Don du Saint-Esprit, résumant en soi toutes les grâces, les vertus et les énergies spirituelles infuses dans le chrême et que Cabasilas nous énumère en détail ? L'Esprit-Saint n'est-il pas l'Esprit du Christ, reposant hypostatiquement en lui et témoignant de lui dans le monde, l'Esprit d'adoption que le Christ lui-même nous communique, et qui, à son tour, nous incorpore au Christ ? L'énumération par Cabasilas des effets spirituels de l'onction ne sera donc pas à considérer comme une dissociation de l'œuvre des personnes divines, mais plutôt comme une explicitation de la présence vivante du Christ dans l'initié. Tous les sacrements, dit-il d'ailleurs, sont l'œuvre du Christ. Chacun d'eux possède son action propre, mais la communication de l'Esprit et de ses dons dépend du très saint chrême[2].

Cabasilas explicite et développe la doctrine traditionnelle de l'Église, où d'une part le myron évoque la présence du Christ, sa bonne odeur[3], d'autre part le myron est l'instrument de la communication des dons du Saint-Esprit. Ces deux aspects, christologique et pneumatologique, de l'onction chrismale se complètent mutuellement. Cabasilas rappelle d'ailleurs le fondement trinitaire de la vie sacramentaire, tout d'abord à propos de la triple immersion baptismale, puis en parlant de l'onction : « La Trinité toute entière, affirme-t-il, accomplit la restauration des hommes, mais l'auteur propre en est le Verbe seul, car par

1. *Ibid.*, 573 A.
2. *Ibid.*, 577 C.
3. *II Cor.* 2, 15. Les Pères de l'Église nomment souvent le Christ la « bonne odeur », par exemple saint CYRILLE DE JÉRUSALEM (P.G., 33, 331 A), S. GRÉGOIRE DE NYSSE dans le *Commentaire sur le Cantique*, à la suite d'Origène (P.G., 44, 781 B ; 821 A ; 824 D). Voir pour plus de détails sur la théologie de l'odeur chez Grégoire, J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, pp. 238 et 246. Enfin le Ps.-ARÉOPAGITE : P.G., 3, 404 C ; 473 BC ; 476 A ; 477 C ; 480 AB ; 481 D.

l'assomption de la chair humaine, par ses souffrances, sa mort et sa résurrection, il a régénéré le genre humain et a instauré le baptême comme une nouvelle naissance et une nouvelle création »[1].

V. L'onction chrismale — présence du Christ.

L'onction chrismale dans le baptême reproduit en mystère l'onction du Christ par le Saint-Esprit : « Le Christ lui-même, dit notre auteur, a reçu le chrême, non par une onction sur sa tête, mais par le Saint-Esprit, car il est devenu un trésor d'énergie spirituelle à l'égard de la chair qu'il a assumée »[2]. Cabasilas reproduit ici presque mot pour mot l'enseignement de saint Cyrille de Jérusalem dans la 3e Catéchèse mystagogique : « Le Christ, disait saint Cyrille, n'a pas été oint par les hommes d'une huile ou d'un parfum corporel, mais le Père lui-même, en l'établissant Sauveur de l'univers, l'a oint de son Saint-Esprit »[3]. Le chrême de l'onction est donc le symbole de la descente du Saint-Esprit, et de son inhabitation dans la chair divinisée de Notre Sauveur. Mais de quelle descente du Saint-Esprit peut-il être question au sujet du Christ, en qui selon saint Paul « habite corporellement toute la plénitude de la Divinité » (*Col.* 2, 9) ? Cabasilas précise bien que la descente du Saint-Esprit s'est effectuée non pour notre Sauveur, mais à cause de la chair qu'il avait assumée, et par conséquent pour le salut de l'humanité. Cet aspect sotériologique si traditionnel de la descente du Saint-Esprit sera repris dans la distinction originale que Cabasilas propose entre l'*Oint*, (le Christ) et l'*Onction* (le Chrisma) : « Il n'est pas seulement Oint (Christ), mais aussi Onction (Chrisma). Ton nom, dit (le Cantique) est comme un parfum répandu (1, 3). Il est Oint (Christ) dès le début (selon sa Divinité). Il devient Onction plus tard (par son incarnation) »[4]. Cette distinction de l'oint et de l'onction que Cabasilas reprendra un peu plus loin, à propos de la consécration de

1. P.G., 150, 533 A et 573 A.
2. *Ibid.*, 569 C.
3. P.G., 43, 1089 A.
4. P.G., 150, 569 C.

l'église, lui permet de mettre davantage en relief l'aspect christologique de l'onction chrismale. En effet, l'effusion du chrême ne communique pas seulement le Saint-Esprit, mais introduit le Christ en personne, car le Christ est le chrême, le myron. En premier lieu par sa Divinité, le Christ est myron éternel « qui demeure en soi-même »[1]. Ensuite, par l'Incarnation du Verbe, la nature humaine a reçu toute la plénitude de la divinité. « Alors le chrême (de la Divinité) s'est répandu dans la chair du Christ comme une onction et le Christ devient réellement et est appelé Onction »[2].

Cette identification du Christ et de l'onction est à souligner ; elle n'est pas traditionnelle, à ce qu'il semble. Les Pères désignaient plutôt le Saint-Esprit par le terme d'onction à la suite de l'apôtre Jean (*I Jn*, 2, 20 et 27). Le thème de l'onction sert à définir le rôle particulier des trois personnes de la Sainte Trinité dans l'économie de notre salut, du Père qui oint (*unctor*) du Fils qui est oint (*unctus*, Christ) et du Saint-Esprit qui est Onction (*unctio, chrisma*). Voilà pourquoi onction ou chrême désigne dans la littérature patristique de préférence le Saint-Esprit qui demeure hypostatiquement dans le Verbe Incarné, et qui donne aux fidèles d'être chrétiens, oints, christs (saint Cyrille de Jérusalem).

En devenant Onction, dit en substance Cabasilas, c'est-à-dire en devenant source de déification de la nature humaine assumée par lui, le Christ a détruit non la distance, mais la dissemblance entre Dieu et l'homme, dissemblance due à la nature, au péché et à la mort, car le Christ a uni à Dieu la *nature* humaine, a supprimé le *péché* par sa mort et a vaincu la *mort* par sa résurrection.

Cette interprétation sotériologique de l'onction appartient en propre à Cabasilas. Mais il est à remarquer qu'il passe sous silence le thème patristique si important du Baptême du Christ au Jourdain qui est généralement considéré par les Pères comme 1° la manifestation de la Sainte Trinité, 2° la manifestation de

1. *Ibid.*, Cfr aussi Pachymère, P. G. 3, 497 A C.
2. *Ibid.* et 572 A, 580 BC.

Jésus au monde comme Messie, 3° la préfiguration de la glorification finale du Christ dans la Passion, la Résurrection et l'Ascension à la droite du Père, 4° la sanctification des éléments cosmiques, et 5° le prototype de notre baptême d'eau et d'Esprit. C'est également à propos du baptême du Christ que les Pères insistaient le plus sur l'aspect économique et sotériologique de la descente du Saint-Esprit sur le Christ : « Le Christ n'avait pas besoin du baptême, disait saint Jean Chrysostome, mais c'est plutôt le baptême qui avait besoin de la puissance du Christ »[1]. Chrysostome écrivait encore que « le Saint-Esprit était descendu dans le Jourdain non parce que Jésus en avait besoin, mais pour le témoignage ; non pour le sanctifier, car il est le Saint et le Sanctificateur de tous, mais pour témoigner de sa mission »[2]. «Sans mon baptême, faisait dire au Christ saint Éphrem, le don de la régénération n'est pas possible... Si je n'accepte pas le baptême, les eaux n'auront pas le pouvoir d'engendrer des fils immortels »[3].

Cabasilas nous enseigne les mêmes réalités que les Pères, mais dans un langage parfois différent. Son interprétation sotériologique de l'onction, comme manifestation de la présence vivifiante du Christ dans la nature humaine, déifiée par l'effusion de sa Divinité en est un exemple saisissant. Mais cette présence du Christ par l'onction dans les fidèles n'est encore que partielle. Ce n'est que dans la communion eucharistique que, selon Cabasilas, elle atteindra sa plénitude et sa perfection.

VI. Effets spirituels de l'onction chrismale.

L'onction, dit Cabasilas, rend parfait (τελειοῖ) le néophyte en lui communiquant les énergies, les activités nécessaires pour vivre dans le Christ[4]. Cabasilas n'insiste pas davantage sur le thème de perfectionnement qui est d'ailleurs sous-jacent à

1. *Comm. sur S. Jean*, P.G., 59, 110.
2. *Comm. sur Isaïe*, Éd. vénitienne, 1887, p. 441.
3. *Homiliae in festum Epiphaniae*, 14, 26, 32 ; Lamy, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones inediti*, I ; Malines, 1862, pp. 122-124.
4. P.G., 150, 504 A.

toute sa théologie de l'onction, comme nous allons le voir maintenant. Il s'arrête avec prédilection sur la doctrine patristique des sens spirituels, déposés dans l'âme par le baptême et s'épanouissant dans le don de l'onction. Par tous nos sens transfigurés, nous recevons le Christ, le goûtons comme une nourriture, percevons la bonne odeur de son parfum divin, entendons sa parole de vie, le respirons, le revêtons comme un vêtement. Cette doctrine des sens spirituels remonte à une très haute antiquité et les écrits d'Origène, de Grégoire de Nysse, de l'Aréopagite, de saint Maxime, de saint Siméon le Nouveau Théologien et de saint Grégoire Palamas sont suffisamment connus. La *Vie en Christ* de Cabasilas contient de très belles pages sur cette doctrine des sens spirituels, à propos de la vie sacramentaire en général et des trois sacrements de l'initiation en particulier : « La vie future, dit Cabasilas au début du 1er livre de la *Vie en Christ*, ne pourrait pas donner la béatitude à des êtres dépourvus des facultés et des sens indispensables à cette nouvelle existence » [1]. « L'organe de la vue ne se crée pas automatiquement dès lors que la lumière paraît ou que le soleil répand ses rayons éclatants, pas plus qu'un être privé de l'odorat ne sentirait un parfum, même abondamment répandu dans l'air [2] ». Plus loin il montre comment le Christ supplée à tous les éléments indispensables à notre vie : « Le Sauveur vient en tout et toujours si bien en aide à ceux qui lui sont unis, qu'il répond, à lui seul, à tous leurs besoins. Il est tout pour eux, et ne les laisse pas détourner leurs regards ou leurs désirs vers quoi que ce soit d'autre que lui. Car il n'y a rien dont les saints puissent éprouver le besoin, qu'il ne le soit lui-même. Il engendre, il fait grandir, il nourrit, il est la lumière et la respiration, il se fait leurs propres yeux, les éclaire de nouveau par soi-même, leur accorde de le voir. Il est à la fois celui qui nourrit et la Nourriture, il distribue lui-même le Pain de Vie, il est lui-même ce qu'il distribue ; il est Vie pour ceux qui vivent, et Parfum (*μύρον*) pour ceux qui respirent, Vêtement pour ceux qui désirent le revêtir. C'est par lui que nous sommes capables de marcher, il est lui-même

1. *Ibid.*, 493 B.
2. *Ibid.*, 496 A.

la Voie, le Pied-à-terre pendant la marche et le Terme du voyage » [1].

Dans le second Livre du même ouvrage, où Cabasilas décrit l'état spirituel des néophytes, il applique au baptême sa doctrine des sens spirituels : « La vie en Christ, dit-il, qui dépasse tout entendement humain, est la vie du siècle à venir et préparation pour une autre vie (*Hébr.* 6, 5). De même qu'il n'est pas possible ici-bas de se faire une idée de la sensation visuelle ni de l'éclat des couleurs tant qu'on n'est pas sorti vers la lumière, et de même que ceux qui dorment ne peuvent voir ce que voient les éveillés, ainsi il est impossible de connaître dès ici-bas ni la nature ni la perfection des organes et des énergies nouvelles, exclusivement destinées à nous aider à atteindre la vie future, car nous manquons de la lumière appropriée... » [2].

C'est par l'onction chrismale que sont mis en branle et se développent les sens spirituels infusés en nous dans les eaux du baptême. En cela l'onction peut être considérée comme le sacrement de la croissance spirituelle et peut même s'opposer ou du moins clairement se distinguer du baptême, sacrement de la naissance spirituelle.

Les sens spirituels se développent, deviennent actifs et capables de percevoir le surnaturel. Ainsi que l'écrivait Mme Lot-Borodine dans un très bel article consacré à l'onction chez Cabasilas, « c'est la mise en mouvement des puissances surnaturalisées, de toutes les énergies infuses dans le bain sacré » [3]. Voici ce qu'en dit Cabasilas lui-même :

« Le parfum (*μύρον*) est répandu et sa bonne odeur a tout empli, il ne reste qu'à le respirer ; ou plutôt, ce n'est pas notre respiration, car même la faculté de respirer nous a été donnée par le Sauveur, tout autant que la faculté d'être libérés et illuminés. Car la Lumière, en venant au monde ne s'est pas seulement manifestée, mais y a préparé la vision ; il n'a pas seulement répandu le Parfum, mais en a donné l'organe de perception » [4].

1. *Ibid.*, 500 D - 501 A.
2. *Ibid.*, 548 B.
3. M. Lot-Borodine, *La Grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 26 (1937), p. 698.
4. P.G., 150, 537 CD.

« Le chrême, dit-il encore un peu plus loin, introduit en nous le principe d'énergie et de mouvement (nous dirions d'actualisation des facultés spirituelles) »[1]. « Le chrême divin met en branle (rend actives) les énergies spirituelles, l'une ou l'autre, ou bien plusieurs à la fois, selon les dispositions de chacun »[2].

A travers tous ces textes, Cabasilas exprime l'idée d'une énergie particulière de l'onction, d'une faculté spécifique d'actualisation des puissances infuses dans le néophyte. C'est à la lumière de cette doctrine bien traditionnelle que nous pouvons comprendre l'insistance particulière de Cabasilas à justifier l'usage byzantin de ne pas rebaptiser les apostats revenus à résipiscence, mais de les réintégrer dans la communion de l'Église par la réitération de l'onction chrismale. Seul le baptême, dira Cabasilas en substance, confère un sceau indélébile que même l'apostasie ne peut effacer. Par le baptême nous recevons la nouvelle existence, des sens spirituels sont engendrés en nous et nous n'y pouvons rien. Mais après que ces sens aient été atrophiés par l'apostasie, l'onction chrismale leur rend leur vitalité primitive, et les met de nouveau en branle pour l'activité spirituelle[3].

Notons à ce propos que Cabasilas ne connaît pas la notion de caractère indélébile de l'onction chrismale. D'ailleurs la théologie même du sceau chrismal, de la sphragis lui est étrangère, ainsi que l'ont remarqué le P. Jugie et le P. Salaville[4]. Il ne mentionne qu'une seule fois le sceau chrismal à propos de la formule sacramentaire que prononce le ministre du sacrement[5]. Ceci est d'autant plus inexplicable que les Pères de l'Église primitive, l'Aréopagite et ses commentateurs donnent à la sphragis une place importante, ainsi d'ailleurs que Siméon de Thessalonique, dont Cabasilas fut l'une des sources principales[6]. Ce n'est qu'à

1. *Ibid.*, 522 C. Cfr encore 569 A, 577 A.
2. *Ibid.*, 569 A.
3. *Ibid.*, 545 A - 548 A.
4. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, p. 48 ; S. Salaville, *Explication de la divine Liturgie*, p. 22.
5. P.G., 150, 569 B.
6. S. Cyrille de Jérusalem, P.G., 33, 360 A, 429, 432, 476, 486, 1008, etc. *Constitutions apostoliques*, II, xxxii, 3 (Éd. Funk, I, p. 115) ; III, xvi, 4 (Ibid., p. 210-211), etc.

propos du baptême que Cabasilas mentionne la sphragis, empreinte royale du Christ que le néophyte reçoit par l'immersion [1].

En ce qui concerne la présence spécifique du Saint-Esprit dans l'onction, Cabasilas n'innove pas et reprend simplement la doctrine traditionnelle sans toutefois l'approfondir : « Le Paraclet, dit-il, descend de nos jours sur les initiés de même que jadis il descendait par l'imposition des mains des apôtres sur les néophytes » [2]. Il appelle l'onction chrismale « communication du Saint-Esprit », « l'effusion du Saint-Esprit sur toute chair » [3]. C'est également en raison du Saint-Esprit que le Christ (l'Oint) était devenu Onction et trésor d'énergie spirituelle. Nous retrouvons donc de nouveau la relation sacramentelle entre l'onction du Christ par le Saint-Esprit et celle des chrétiens, relation si familière à la tradition chrétienne.

VI. Réalisme de Cabasilas au sujet des effets spirituels de l'onction chrismale.

La valeur pastorale de la doctrine de Cabasilas sur l'onction chrismale consiste en ce que sa synthèse théologique est avant tout le fruit de son expérience vivante et personnelle et de sa participation intime, et parfois même passionnée, à la vie politique et religieuse de son époque. Il ne pouvait pas ne pas ressentir douloureusement le contraste saisissant et tragique entre la profusion des dons spirituels et de la charité des premiers chrétiens et le relâchement et la tiédeur des chrétiens de son époque. N'est-ce pas le christianisme, se demande-t-il, qui aurait perdu sa vitalité ? Le sacrement de l'onction, source de tant de dons spirituels et de prodiges dans l'Église primitive, n'est-il pas devenu inopérant et inutile ?

C'est en réponse à ces questions que Cabasilas distingue entre la puissance objective et divine du sacrement, *ex opere operato*, dirions-nous, et le caractère relatif de son action dans les fidèles,

1. P.G., 150, 528 A.
2. *Ibid.*, 569 A.
3. *Ibid.*, 572 C.

selon la mesure de notre coopération, *ex opere operantis*. Cabasilas développe ici la doctrine commune de l'Église sur la « synergie » ou coopération de la grâce divine et de l'effort humain libre et persévérant. C'est en particulier par l'intermédiaire des sacrements que la grâce divine peut agir sur l'homme, mais ceux-ci, et en l'occurrence, l'onction, ne sont efficaces que dans la mesure de la coopération de l'homme avec Dieu.

« Dans les premiers temps, dit l'auteur de la *Vie en Christ*, ce sacrement (de l'onction) dispensait aux baptisés les dons de guérisons, de prophéties, de langues, etc, ce qui manifestait clairement à tous la gloire surnaturelle du Christ. Ces dons étaient indispensables à l'époque de la fondation du christianisme et de l'instauration de la piété ». Cabasilas souligne ici le rôle pédagogique des dons de l'Église primitive. Mais même maintenant ces charismes ne sont pas taris et Dieu les accorde aux saints ; ceux-ci continuent à opérer des miracles : « Depuis lors, dit-il, certains en furent favorisés, et dans un passé tout récent, et même de nos jours : ils ont prédit l'avenir, chassé les démons, guéri les malades par leur prière, non seulement de leur vivant, mais même du fond de leurs tombes, car l'énergie spirituelle ne quitte pas les bienheureux, même après leur mort » [1].

Mais ce ne sont pas les miracles, ni les dons extraordinaires et passagers de langues ou de prophéties qui, de l'avis de Cabasilas, constituent le but essentiel de notre progression spirituelle. Dans un esprit tout paulinien, Nicolas Cabasilas insiste sur la prééminence de fruits du Saint-Esprit, tels que la charité, la joie, la paix, la patience, la bonté, la miséricorde, etc., dons « ordinaires » et permanents dans l'Église, indispensables à la vie spirituelle de tous les chrétiens sans exception : « Ce que le chrême accorde toujours aux chrétiens, dit-il, ce dont tous les temps furent marqués, ce sont les dons de piété, de prière, d'amour, de pureté intérieure, et d'autres vertus, si utiles à ceux qui les reçoivent... » [2].

Pourquoi donc, se demande Cabasilas, l'onction chrismale,

1. *Ibid.*, 573 B.
2. *Ibid.*, 573 C.

source de tant de bienfaits, demeure-t-elle si souvent inopérante ? Il y voit deux raisons principales :

1) L'âge trop précoce des confirmés, et, par conséquent, leur incapacité à prendre conscience de la grandeur du sacrement.

2) Leur manque de préparation, et surtout leur perversion ultérieure [1].

Ainsi, le sacrement de l'onction est efficace et indispensable pour la plénitude de la vie chrétienne : « Ce sacrement n'est pas vain, dit-il, mais de même que par l'ablution sacrée nous obtenons la rémission des péchés, qu'à la sainte Table nous recevons le Corps du Christ, ainsi les chrétiens doivent accepter le très divin chrême et participer ainsi aux dons du Saint-Esprit » [2].

Non seulement Cabasilas affirme l'efficacité du sacrement de l'onction, mais il insiste sur la nécessité de croire que tous les dons spirituels que Dieu accorde aux chrétiens sont assurés par l'intermédiaire du chrême sacré : « Il faut croire que c'est bien par le chrême que tel ou tel don a été accordé au chrétien, même si ce don ne s'est manifesté que plus tard » [3]. « A quoi bon, en effet, recevoir le sacrement, si d'une part il ne peut mettre en branle les énergies spirituelles de l'initié au moment même de la collation, et si, d'autre part, on ne peut lui attribuer l'activité spirituelle des fidèles plus tard ? A quoi bon cette initiation du chrême divin, si celui-ci n'est pas à même de procurer ce pourquoi on le reçoit ? » [4]

Cette exhortation de Cabasilas à prendre conscience de l'importance fondamentale de l'onction chrismale, source des dons multiples du Saint-Esprit aux fidèles, est particulièrement valable dans les Églises orientales où, comme je l'ai dit au début, l'onction étant intégrée dans le rite de l'initiation, perd de son

1. *Ibid.*, 576 D. Il est intéressant de remarquer ici, de la part d'un des docteurs les plus autorisés de l'Église orientale, cette indépendance d'attitude vis-à-vis de la chrismation des enfants encore inconscients du mystère. Je ne pense toutefois pas qu'il ait en vue la pratique latine de la confirmation des adultes. Dans *La Vie en Christ*, il ne se réfère jamais aux usages sacramentaux propres à l'Église romaine.

2. P.G. 150, 573 D.

3. *Ibid.*, 576 D.

4. *Ibid.*, 577 A.

relief primitif et passe souvent même totalement inaperçue parmi la profusion des rites et des cérémonies du baptême. Seule une préparation liturgique et théologique adéquate des fidèles peut et doit remédier à cet état d'ignorance vis-à-vis de l'un des sacrements les plus importants dans la vie de l'Église.

VII. Conclusion : Onction chrismale et Eucharistie.

Mon exposé sur la doctrine chrismale de Cabasilas serait incomplet si je ne rappelais pour terminer l'orientation eucharistique de sa sacramentologie. Certes, le don de l'existence nouvelle, l'infusion et la croissance des énergies spirituelles dans le baptême et la chrismation sont, nous l'avons vu, la condition première de la vie surnaturelle. Mais c'est l'Eucharistie, dit-il, « qui est la perfection *(teleiosis)* de tous les autres sacrements ; elle intervient pour combler le vide qu'ils ne peuvent combler sans elle, apporte son concours pour faire resplendir à nouveau l'éclat conféré par les autres sacrements et obscurci dans la suite par les ténèbres du péché »[1]. Les Pères attribuent volontiers à la communion eucharistique ce caractère de perfection des autres sacrements, par exemple Denys, Maxime le Confesseur, Grégoire Palamas, Siméon de Thessalonique[2].

Pour Cabasilas, les sacrements de l'initiation, si grands soient-ils, ne jouent qu'un rôle instrumental, celui de rendre l'homme capable de recevoir le Christ, que ce soit par la régénération baptismale ou bien par les dons spirituels de la chrismation. C'est la communion eucharistique qui est le but suprême et l'essence même de notre vie en Christ : « Le Bienfaiteur lui-même, le Temple de la Divinité s'introduit en nous ». Les dons spirituels ne suffisent pas en eux-mêmes à nous accorder le salut. Cabasilas cite l'exemple de certains membres de l'Église de Corinthe : « remplis des dons du Saint-Esprit, jouissant des charismes de la prophétie, des langues», il n'en est pas moins

1. *Ibid.*, 585 C.
2. Ps.-Aréopagite, *Hierarch. eccl.* P. G. 3, 504 C. *Schol. Maxim. Confess.*, P. G. 4, 136 A. — Grégoire Palamas, *Confessio fidei*, P. G. 151, 766-767.

vrai qu'« ils étaient loin de mener une vie surnaturelle, à tel point qu'ils se défendaient mal de l'envie, des compétitions, des contestations ». Ils méritaient le reproche adressé par saint Paul d'être encore charnels et de marcher selon la chair, et ceci, bien qu'ils fussent spirituels à cause des dons reçus. « Mais, dit-il, cela n'était pas suffisant pour chasser de l'âme toute vanité ».

« Au contraire, nous enseigne-t-il au sujet de l'Eucharistie, il est absolument impossible que ce sacrement soit efficace et laisse néanmoins subsister l'ombre d'une imperfection dans ceux qui y communient. La raison en est que par l'Eucharistie, c'est le Christ lui-même qui demeure en nous. Or, le Christ présent, de quoi manquerions-nous, et quels biens nous feraient défaut... ? Plus rien ne peut subsister, plus rien ne peut être introduit dans notre cœur, lorsque le Christ l'emplit de sa présence, pénètre par toutes les issues, occupe notre fond intime, et nous enveloppe de toutes parts... » [1].

Boris BOBRINSKOY.

---

1. P.G. 150, 581 B - 585 B et 552 B. *Explication de la divine Liturgie*, P.G. 150, 485 B - 488 D.

Dans la 2e partie du récent ouvrage de Mme Lot-Bordine (v. plus haut, p. 6, n. 1, no 4), ouvrage, consacrée à la doctrine sacramentaire de Cabasilas, le 3e chapitre est intitulé : *La chrismation ou myron, mystère de l'espérance-fortitude*. C'est une réimpression de l'excellent article paru dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), pp. 693-712, dont je me suis maintes fois inspiré dans la présente étude.

Pourquoi une « Introduction à l'Œcuménisme » ?

Après l'ouvrage fondamental du P. Congar « *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique* » paru il y a plus de vingt ans (1937), et celui plus récent du Chan. G. Thils « *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique* » (1955) [1], voici, dans la littérature catholique de langue française, une troisième étude qui se présente sous un jour nouveau : « *Introduction à l'œcuménisme* », du P. M. Villain [2]. Ce n'est plus de doctrine ni d'information qu'il s'agit exclusivement, mais bien plus d'apostolat engagé des chrétiens, et spécialement des catholiques, dans les voies concrètes du rapprochement confessionnel [3].

L'auteur, qui nous avait donné il y a près de deux ans une biographie émue et bienfaisante du saint œcuméniste lyonnais,

1. Ajouter aussi, plus bref et plus abordable, R. AUBERT, *Problèmes de l'Unité chrétienne, Initiation*. Chevetogne, 1952. Du côté non catholique, on ne peut omettre de citer la grande histoire du mouvement œcuménique parue en collaboration et éditée par R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History of the ecumenical Movement, 1517-1948*, Londres, 1954 ; qui vient de paraître également en traduction allemande, Goettingen, 1957 (cfr. *Irénikon*, 1958, pp. 387-388) et 1958.

2. MAURICE VILLAIN, *Introduction à l'Œcuménisme*. Coll. « Église vivante ». Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, 260 p. — La *Radio-Vaticane* n'a pas craint d'être très laudative : « On ne saurait, avec plus de rigueur dans la pensée et plus de sérénité objective dans l'exposé, avec plus de clarté précise, aborder ce douloureux chapitre de l'histoire présente de l'Église chrétienne. Cet ouvrage mérite de devenir un des classiques en la matière ». Cfr *Études*, 9e p. des annonces du nº de janvier 1959.

3. A vrai dire, plusieurs chapitres de ce livre avaient déjà été esquissés dans les *Chroniques de l'Œcuménisme* que son auteur fait paraître dans plusieurs revues. Nous nous rappelons particulièrement les pages si claires qu'il avait publiées, avec des illustrations évocatrices, dans la revue lyonnaise *Missi*, en janvier 1957.

l'abbé Couturier[1], a été poussé à continuer son œuvre d'une manière plus précise. « L'un des résultats de cette biographie, écrit-il, c'est qu'on nous réclama un autre livre où, de façon constructive, serait exposé le problème œcuménique dans ses principaux développements et sa situation actuelle ; un livre d'étude certes, mais aussi, précisait-on, un livre d'expérience, qui pourrait servir de guide à la fois au théologien dans le dialogue, au prêtre dans les incidences œcuméniques de son ministère pastoral, au laïc cultivé dans son comportement vis-à-vis de ses frères chrétiens, et qui serait pour tous une source d'émulation spirituelle » (p. 9).

Cependant, si l'ouvrage débouche dans l'apostolat en sa dernière partie (IVe partie : *L'Œcuménisme technique*) après quelques chapitres spécifiquement rattachés à la grandeur d'âme et au zèle de l'abbé Couturier, qui doit ici servir d'exemple, (IIIe partie : *L'Œcuménisme spirituel*), les deux premières parties constituent une initiation théorique qui a tout autant attiré notre attention (I. *Les grandes étapes du mouvement œcuménique ;* II. *Connaître nos frères chrétiens*). L'ensemble de l'ouvrage nous a suggéré les quelques réflexions suivantes, plutôt qu'une recension ou une analyse proprement dite[2].

Qu'on ait réclamé ce livre à l'auteur, ne doit pas nous étonner ; il n'y a que lieu de nous en réjouir. On sait que la propagation de la vie de l'abbé Couturier par le P. Villain a atteint

1. MAURICE VILLAIN, *L'Abbé Paul Couturier, un grand apôtre de l'Unité chrétienne*. Coll. « Église vivante », Tournai, 1957.

2. Voici, un peu plus détaillé, le plan de l'ouvrage : I. *Les grandes étapes du mouvement œcuménique* : Les origines, les tâtonnements ; l'Assemblée d'Amsterdam et le Conseil œcuménique des Églises ; la Conférence de Lund ; l'Assemblée d'Evanston ; le dynamisme du Conseil œcuménique ; son organisation. (Appendices : l'Église de l'Inde du Sud ; les facteurs non théologiques de division) — II. *Connaître nos frères chrétiens* : Approches spirituelles du protestantisme ; Approches spirituelles de l'anglicanisme, de l'Orthodoxie, du catholicisme (témoignage protestant) — III. *L'Œcuménisme spirituel* : Le Mystère de l'Unité chrétienne ; l'émulation spirituelle ; de quelques déficiences à surveiller dans notre comportement catholique ; la semaine de l'Unité chrétienne. — IV. *L'œcuménisme technique* : la formation de l'ouvrier ; recherche d'une théologie œcuménique ; le dialogue œcuménique. — Conclusion : Nos raisons d'espérer. (Guide bibliographique, 13 pages). (Un certain nombre de pages de la IIIe partie eurent rendu l'ouvrage plus équilibré en figurant dans un Appendice).

un très grand nombre de milieux, jusqu'à présent peu touchés par le problème œcuménique et situés à une distance assez éloignée des foyers spécialisés. L'information qui s'imposait est d'autant plus nécessaire que beaucoup de catholiques, élevés dans une apologétique unilatérale, risquent de mal comprendre la question et d'énoncer en formules maladroites et blessantes pour nos frères séparés leurs vœux et leurs prières. Si plusieurs ont réclamé cet ouvrage, c'est que, en vue d'un meilleur comportement, ils en avaient senti le besoin. L'auteur du reste met les points sur les *i* avec une audace parfois ingénue [1]. Il agit ainsi tout d'abord parce que son livre est le complément presque nécessaire de la biographie d'un apôtre au zèle incoercible et à l'audace d'un prophète dont l'influence doit se continuer, et en outre, parce que ceux qui sont stimulés à entrer dans le dynamisme du rapprochement tel qu'il se présente aujourd'hui, ont souvent besoin, nous venons de le suggérer, d'une information claire et vigoureuse. Tout le monde comprendra cependant que dans une question aussi délicate, et où il est tout de même nécessaire d'aller de l'avant, il importe de se guider avec circonspection et prudence. Le travail œcuménique restera encore un travail de gens qualifiés, et c'est finalement à ceux-ci que devrait surtout s'adresser le nouveau livre du P. Villain.

La leçon qui se dégage pour nous de cette étude est multiple, surtout en en comparant le message avec ce qu'était l'unionisme dans l'Église catholique il y a trente cinq ans, époque en laquelle on n'eût point imaginé un tel ouvrage.

I. Unionisme et Œcuménisme de jadis.

Un des faits les plus importants à constater tout d'abord est que, contrairement à ce qui en était jadis, l'enquête unioniste ne peut plus guère se porter aujourd'hui sur une confession déterminée sans englober d'une certaine manière toutes les autres. Il y a trente cinq ans, à l'époque qui suivit l'émigration russe et qui coïncidait, pour les catholiques, avec les premières années

1. Cfr spécialement *De quelques déficiences théologiques* ... pp. 162-167.

du pontificat de Pie XI, une attention très grande fut accordée dans notre Église au monde orthodoxe, aux Églises d'Orient séparées de Rome, et plusieurs œuvres furent entreprises pour la favoriser.

Jusqu'alors, on s'était souvent borné en ce domaine à la découverte d'une lointaine Église orientale, différente dans sa forme extérieure de celle de la latinité, et cette découverte se faisait généralement par un contact avec des Églises uniates, sans qu'on soupçonnât véritablement, derrière elles, l'existence d'une dissidence de quelque qualité spirituelle et religieuse.

Sans doute, d'autres tendances se faisaient jour aussi à partir du monde protestant, mais on les connaissait peu. Sans parler des célèbres conversations de Malines qui passionnèrent un moment l'opinion et furent du reste très discutées, on voyait déjà poindre alors les premières lueurs du Mouvement œcuménique, mais elles suscitaient dans le monde catholique une très grande réserve. On ne faisait guère la jonction entre l'importance que pouvait revêtir ce mouvement et les encouragements prodigués par le pape en vue du travail pour l'Unité centré sur l'Orient ; bien plus, on croyait facilement que l'œcuménisme falsifiait le problème et faisait retirer d'une main ce qu'on avait pu donner de l'autre. Que de fois n'avons-nous pas entendu alors des sympathisants nous dire, à propos de l'attention que nous prêtions aux Églises issues de la Réforme, et à leurs tendances vers l'unité : « Prenez garde ! Vous risquez de gâter votre labeur magnifique en vous tournant de ce côté-là » !

Le Pape Benoît XV qui avait été, au début de son pontificat (décembre 1914), sollicité par un grand projet de la *World Conference* pour l'Unité chrétienne émanant des épiscopaliens d'Amérique, avait cependant répondu en des termes réservés, sans doute, mais d'une très grande bienveillance, comme l'avait fait du reste peu de temps auparavant le Cardinal Gibbons [1].

1. Cfr P. BATTIFOL, *Une campagne américaine pour l'Union des Églises*, dans *Le Correspondant*, 10 juin 1919, p. 769 sv. — Il n'est pas inutile de rapporter ici la réponse, assez rarement citée, que fit remettre Benoît XV, par le Cardinal Gasparri, secrétaire d'État, aux membres de la *World Conference* : « Vous savez que les desseins des pontifes romains, leurs soins, leurs efforts ont toujours spécialement tendu à ce que l'Église unique,

Mais lorsque, en 1925-1927, les grandes conférences œcuméniques tinrent leurs premières assises (Stockholm 1925, Lausanne 1927), Pie XI, son successeur, crut devoir mettre résolument en garde tous les catholiques contre ces mouvements appelés alors du terme générique de « panchristianisme », et qui, pour autant qu'on les connaissait, ne pouvaient évoluer, semblait-il, que vers un libéralisme dangereux et un indifférentisme.

Il faut noter que l'encyclique *Mortalium animos*, qui parut en 1928, mit pratiquement fin aux déclarations unionistes que Pie XI avait jusque là prodiguées en parlant de l'Orient et des orientaux séparés. Le grand pape se préoccuperait alors d'un autre secteur, celui des Missions, que nous verrons tout à l'heure s'apparenter de plus en plus, dans le mouvement œcuménique, au problème de la réunion des chrétiens. On a pu croire que, en agissant ainsi, Pie XI avait laissé percer un ralentissement de zèle pour la cause unioniste proprement dite, et qu'il jugeait prématurés les encouragements par lui prodigués jusque là à cette cause. Il se tournait en conséquence vers une question non moins urgente, mais où il y aurait moins d'équivoque et où les ouvriers, mieux préparés, auraient les coudées plus franches. L'ombre de l'œcuménisme, à cette époque, paraissait ainsi une sorte de réfrigérant des enthousiasmes et, pour les chrétiens timorés, faisait un peu figure d'épouvantail. N'en percevaient la véritable portée que quelques personnalités de premier plan, qui, par leur clairvoyance, effrayaient leurs contemporains et suscitaient de l'inquiétude. Plusieurs d'entre eux, du reste, qui

instituée par Jésus-Christ et sanctifiée par son précieux sang, fût gardée et maintenue dans son intégrité, sa pureté, sa charité, que sa lumière brillât à tous les yeux, que sa porte restât largement ouverte à quiconque aspire à la sainteté sur terre et au bonheur dans le ciel. L'auguste Pontife a donc agréé votre projet d'examiner sincèrement et sans parti pris la forme essentielle de l'Église, et il espère que, en considérant sa beauté native, toutes les disputes cessant, vous coopériez à la concorde des volontés et à la restauration de l'unité de foi. Soyez remerciés d'avoir pensé à demander l'aide et l'appui du pontife romain, en lui communiquant votre projet. Sa Sainteté désire ardemment que le résultat de vos efforts réponde à votre attente, et Elle le demande au Christ Jésus avec d'autant plus d'instance qu'elle sait être en vertu de la promesse et de l'ordre du Christ lui-même le principe et la cause de l'unité de l'Église, étant le pasteur à qui ont été confiés tous les hommes » (*Ib.*, p. 798-790).

seraient plus tard reconnus comme des précurseurs, eurent à subir des coups durs.

II. Faits nouveaux depuis trente ans.

Aujourd'hui, la situation a singulièrement évolué. Tout d'abord, ce « panchristianisme » essentiellement vague, et dans lequel beaucoup ne voyaient que la création d'un front commun contre l'assaut du matérialisme athée, s'est mué progressivement en un ensemble de tendances beaucoup plus saines, où les éléments fondamentaux de la foi finiront sans doute par prendre le dessus.

A ce point de vue, fait dont on ne se rendait pas compte au début, la participation des Orthodoxes aux Assemblées œcuméniques, malgré les réserves qu'ils n'ont cessé d'y faire valoir — et peut-être en raison même de ces réserves — a eu l'avantage de mettre de plus en plus l'accent sur les données objectives de la doctrine des sept premiers conciles [1]. Sur ces points où leur foi était commune avec la nôtre, leur présence aux conférences

1. A la réunion du comité provisoire de *Life and Work* qui eut lieu à Peterborough (Grande-Bretagne) en 1921, une section avait déjà été créée pour les Orthodoxes. (Cfr THILS, *l. c.*, p 20). A Stockholm, en 1925, des délégués orthodoxes furent officiellement présents — et parmi eux des membres haut placés de la hiérarchie — des patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem des Églises bulgare, grecque, yougoslave, roumaine (Cfr A. DEISSMANN, *Die Stockholmer Weltkonferenz*, Berlin, 1926, p. 25). A Lausanne en 1927, à la Conférence de *Faith and Order*, la Russie de l'émigration fut présente en la personne du Métropolite Euloge et du P. S. Bulgakov (Cfr F. SIEGMUND-SCHULZE, *Die Weltkonferenz in Lausanne*, 1927, Berlin-Steglitz, 1927, p. 26). Les revues de l'Orthodoxie de l'émigration russe des années qui suivirent parlent abondamment des relations entre les Églises présentes à ces conférences ainsi que de celles entre l'Orthodoxie et l'Y.M.C.A. (Cfr *Irénikon*, 1930, p. 603 sv.). Leurs collaborateurs soulignent comme une lacune « le manque d'unité doctrinale aux grandes conférence interconfessionnelles » (V. ZENKOVSKIJ) ; « A l'encontre des protestants, les Orthodoxes ne doutent pas de la vérité chrétienne absolue et ne veulent pas la réduire à un minimum acceptable pour tous » (S. ČETVERIKOV, dans le *Vestnik*, organe du Mouvement des étudiants russes chrétiens, juillet, 1930, p. 3-7. Cf. *Irénikon*, *l. c.*, p. 607) etc. Ce sera un des *leitmotifs* de toutes leurs participations. — Cfr aussi les « Documents » publiés sous le titre *Les Églises orthodoxes et le Mouvement œcuménique*, dans *Istina*, 1955, pp. 93-106 et 180-214.

mondiales fut souvent jugée, pour certaines grandes questions, comme l'écho de ce que nous aurions pu y formuler. L'Orient et l'œcuménisme se rejoignaient ainsi par un chemin pour nous assez inattendu.

De plus, le développement rapide du mouvement créé par les grandes réunions internationales s'est imposé en quelques années comme un phénomène digne de respect. Ainsi par exemple, l'influence réciproque de ce mouvement et du mouvement missionnaire des Églises issues de la Réforme a attiré l'attention de tous. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Enfin, le succès et la propagation dans le catholicisme, de la semaine de Prière pour l'Unité, où toutes les confessions sont énumérées et expliquées, font que l'angle de vision des catholiques a cessé d'être limité, et qu'il englobe consciemment et volontairement dans son horizon et dans sa prière tous ceux qui appartiennent au Christ par la foi personnelle, bien que séparés sur l'objet de leur croyance et sur leur participation à la vie sacramentelle. Le succès de la Semaine de Prière est allé de pair, du reste, avec le développement du Mouvement œcuménique lui-même. Aussi il n'y a plus aujourd'hui d'intérêt possible dans aucun secteur du monde chrétien pour le problème de l'Unité, qui ne soit soutenu à la fois par cette prière et par ce mouvement, disons plus : qui ne doive être dominé par leur préoccupation.

Sans doute, la position de l'Église romaine sur la participation officielle de ses membres au mouvement œcuménique n'a point changé. Mais son attitude s'est doublée d'une attention nouvelle à son égard, qui s'est manifestée de diverses manières. La palpitation qui anime les non-romains dans leur désir de se rapprocher et de s'unir, est venue faire choc au cœur même du catholicisme. On ne peut plus aujourd'hui, en ces matières, se réfugier dans la négative [1]. Certains rencontrent des Orthodoxes, d'autres des

1. On sait qu'il existe, depuis quelques années, avec l'appui d'évêques de différents pays, une « Conférence internationale catholique pour les questions œcuméniques ». Dans son chapitre sur *La formation de l'ouvrier*, le P. Villain en fait mention après avoir parlé brièvement des différents centres unionistes existants dans le catholicisme (*Istina*, Chevetogne, Niederaltaich, *Unitas*) : Cette conférence, composée d'une cinquantaine de spécialistes du monde entier, se réunit en principe une fois l'an, sous la direction de Mgr Willebrands du *Philosophicum* de Warmond (Hollande),

anglicans, d'autres des réformés, d'autres encore des membres de sectes variées. Et la poussée des uns vers les autres, si puissante à l'heure actuelle, amène facilement, pour peu qu'on ait de l'information religieuse, la conversation et le dialogue sur des questions confessionnelles plus générales et sur un rapprochement de plus en plus désirable. Chacun connaît la dissidence par un côté et veut en savoir davantage.

Cet aspect de la question a été étudié par le P. Villain dans son ouvrage, et les chapitres qu'il y consacre à la connaissance mutuelle des chrétiens sont à la fois utiles et neufs. Son approche du protestantisme a l'avantage de mettre avec justesse l'accent sur les tendances modernes du renouveau spirituel dans le monde réformé (p. 91 sv). Son approche de l'anglicanisme, faite avec le concours de S. Cwertniak, est peut-être trop optimiste (pp. 97-112). Quant à ce qu'il dit de l'Orthodoxie, si le tableau historique, aux arêtes nettes, est suggestif par sa simplicité didactique qui souligne peut être presque trop certains éléments du cadre pour faire mieux saisir l'ensemble, les pages où il nous est parlé de la liturgie nous ont paru un reportage quelque peu édulcoré (p. 122 sv.), impression que l'on retire aussi de quelques paragraphes d'autres chapitres.

D'autre part, les approches spirituelles du catholicisme (témoignage protestant) nous sont livrées sous forme de lettre que deux pasteurs réformés, qui veulent garder l'anonymat, ont envoyée à l'auteur. Cette lettre représente vraisemblablement l'attitude la plus ouverte qu'on puisse trouver dans le monde protestant par rapport au catholicisme. Il faut savoir cependant que derrière ce témoignage, il y a toute une gamme de nuances que d'autres ne manqueraient pas d'apporter. Néanmoins, « quel catholique, nous dit l'auteur, ne serait pas ému à la lecture de ces pages d'une touche si délicate et mesurée ? Elles n'ont pu être écrites qu'après une longue expérience de contacts et avec un sens profond de l'émulation spirituelle » (p. 127). Le moins qu'on puisse dire, est qu'elles constituent une des meilleures parties de l'ouvrage du P. Villain.

« pour étudier les problèmes qui sont au programme du Conseil mondial et en proposer une solution du point de vue de la foi catholique-romaine » (p. 194). Elles sont suivies avec beaucoup d'intérêt par les membres du Conseil œcuménique (Cfr *Irénikon*, 1957, pp. 456-457).

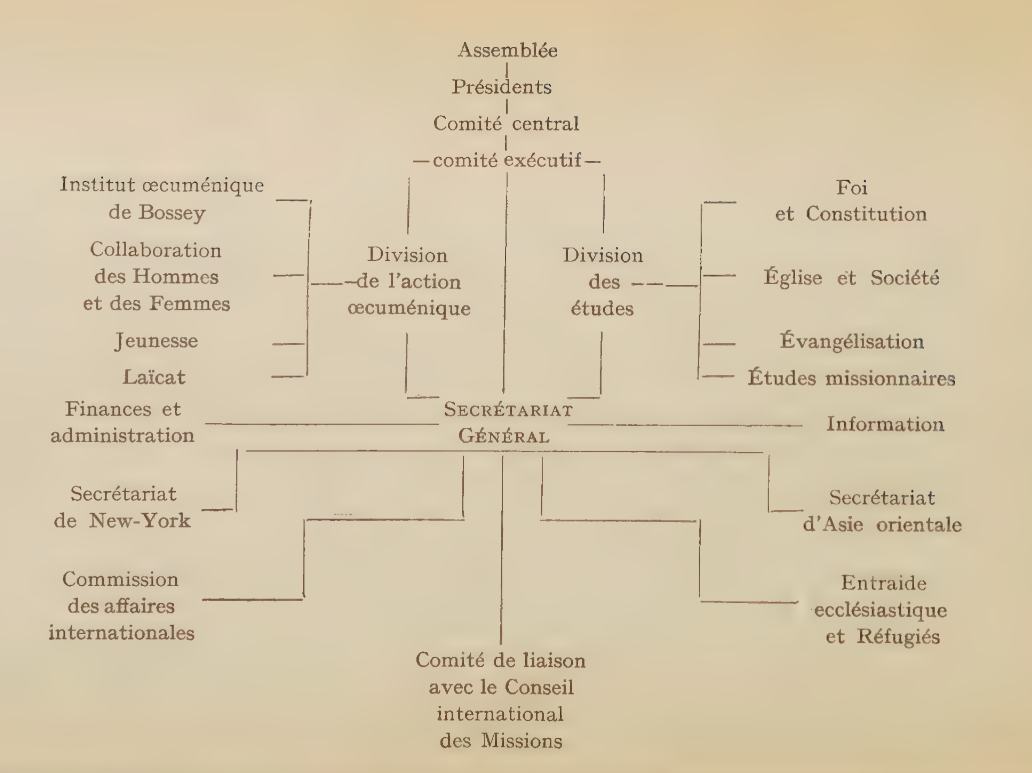
III. Le Conseil Œcuménique.

L'information œcuménique est d'autant plus exigée encore de nos jours, que le mouvement qui groupe toutes les forces non catholiques — ou qui tend du moins à les grouper — à savoir le Conseil œcuménique des Églises, préparé depuis longtemps, et devenu une institution stable depuis 1948, est mû par un organisme extrêmement complexe, que l'auteur du présent ouvrage s'évertue à nous décrire succinctement (p. 62, sv.) mais où il faut, pour ne point se perdre, une initiation méticuleuse. Celui qui cherche à en connaître les rouages, doit faire une véritable étude qui lui révélera une situation religieuse impressionnante par son sérieux et sa qualité, et dont il ne tiendra pas à perdre de sitôt le bénéfice [1]. Nous nous trouvons décidément devant un ensemble de phénomènes dont personne ne peut récuser l'importance. C'est pour l'avoir constaté en le considérant de près que le chroniqueur religieux des *Études* écrivait peu avant l'Assemblée d'Amsterdam, en 1948 : « Mesurant avec calme et sans passion la portée de l'œcuménisme, essayant de le situer avec précision, essayant d'être loyaux envers les exigences intérieures de l'Évangile en chacune de nos vies, nous ne laisserons pas de reconnaître dans le mouvement pour l'Unité un des plus grands faits de l'histoire des âmes depuis les séparations de la Chrétienté » [2]. Et depuis lors, cette constatation n'a pu que se renforcer.

Il est vrai que beaucoup de protestants font au mouvement œcuménique, — surtout depuis que s'est stabilisé le Conseil œcuménique des Églises — et notamment à l'organisation secrétariale de celui-ci, le reproche de s'institutionnaliser à outrance et de perdre de ce chef sa valeur de charisme événementiel qui l'animait à ses débuts. Il s'en faut bien, cependant,

1. On trouvera à la page suivante un schéma de l'organisation du Conseil œcuménique. Les appellations des différentes sections sont suffisamment connues des lecteurs d'*Irénikon* pour qu'on puisse se passer ici d'explications complémentaires.

2. R. Rouquette, *Les mouvements œcuméniques* dans *Études*, juillet-août 1948, p. 41.


Assemblée
Présidents
Comité central
comité exécutif
Institut œcuménique de Bossey
Collaboration des Hommes et des Femmes
Jeunesse
Laïcat
Division de l'action œcuménique
Division des études
Foi et Constitution
Église et Société
Évangélisation
Études missionnaires
Finances et administration
Secrétariat Général
Information
Secrétariat de New-York
Secrétariat d'Asie orientale
Commission des affaires internationales
Entraide ecclésiastique et Réfugiés
Comité de liaison avec le Conseil international des Missions

que le Conseil œcuménique soit un organisme qui tourne à vide. « Reconnaissons-le, écrivait il y a quelques années M. Visser't Hooft, Secrétaire général du Conseil, le Conseil est souvent décrit sous cette forme administrative »... Mais « le Conseil œcuménique ne peut se contenter de fédérer des entités ecclésiastiques... le rassemblement des églises n'aura de portée spirituelle que si ces églises manifestent concrètement le désir de devenir membres d'un même Corps... mais alors il est exclu que leurs relations gardent un caractère purement administratif. On ne lie pas la Parole de Dieu, et qu'elle le veuille ou non, l'Église qui proclame cette Parole intervient dans la vie des autres églises... Les membres d'un même corps sont les gardiens de leurs frères... Tant qu'il y aura une Église dans les églises, cette Église cherchera à s'affirmer. Là où deux ou trois églises sont assemblées, l'*Una Sancta* est au milieu d'elles et demande à être reconnue » [1].

Cette phrase nous fait songer — en y apportant le correctif nécessaire, car le Mouvement œcuménique ne veut en aucune manière se considérer comme une « Église » et est, en tous cas, une institution humaine — à celle qu'écrivait récemment un théologien catholique comparant l'Église universelle et les Églises locales, et faisant intervenir entre elles un lien mystérieux qui échappe à toute association profane et temporelle. D'où il concluait : « L'Église locale n'est pas seulement un arrondissement administratif de l'Église totale. L'apparente complexité de leur relation réciproque qui est sans parallèle dans une société territoriale naturelle, se révèle ainsi comme donnée avec le mystère surnaturel même de cette société *sui generis* qu'est l'Église » [2].

N'y a-t-il pas, dans la réalité profonde du Conseil œcuménique, une virtualité de ce genre, venue de la foi dans la promesse du Christ en la prière de plusieurs, et dans la suprême prière de Jésus lui-même pour l'Unité ? On pourrait en trouver une affirmation discrète dans ce que disait de la tendance unioniste

1. W. A. Visser 't Hooft, *Le Conseil œcuménique des Églises : sa nature, ses limites*, dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, h. s., 2), Neuchâtel, 1946, pp. 134-136.
2. K. Rahner, *Primauté et Épiscopat*. Cfr *Irénikon*, 1958, p. 101.

des chrétientés non romaines l'Instruction *Ecclesia catholica* du Saint-Office du 20 décembre 1949 : « Sous l'inspiration de la grâce de l'Esprit-Saint, le désir se fait de jour en jour plus vif dans le cœur de beaucoup d'hommes séparés de l'Église catholique que tous ceux qui croient au Christ Notre-Seigneur reviennent à l'Unité »[1]. Ce que l'« Esprit-Saint » accomplit dans la société qu'est l'Église, ou même dans la simple réunion de croyants pour une prière commune suivant la parole du Christ, n'est comparable à aucune finalisation imaginée par les hommes entre eux pour se grouper. C'est vers le « mystère de l'Unité » que se dirigent toutes ces énergies.

Una Sancta, Église totale, grâce unifiante de l'Esprit-Saint désignent confusément une même tendance, sinon dans sa réalité actuelle, au moins dans sa tension eschatologique. C'est par la foi dans la Parole de Dieu, et non par d'autres mobiles, que sont mûs tous ceux qui ont de semblables aspirations.

Tel est, à notre avis, le phénomène qui est apparu de plus en plus clairement à la conscience des chrétiens au cours de ces dernières années, et qui justifie une « *Introduction à l'œcuménisme* »[2].

La force irrésistible de ce phénomène a impressionné profondément, par exemple, ceux qui ont pu assister à de ces réunions interconfessionnelles où la prière commune a révélé plus que jamais la douleur de la séparation et la profondeur de la tendance vers l'Unité. Aucun des ossements desséchés de la vision d'Ézéchiel ne peut rester comme des débris sur la plaine, tous sont mis en mouvement à la fois : « Fils d'homme, est-il dit au prophète, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël » (*Éz.* 37, 11). Toutes les parcelles séparées et disjointes ne peuvent pas ne pas être finalement ébranlées par cet appel qui vient des profondeurs les

1. Cfr *Irénikon*, 1950, p. 223.

2. Il est peut-être opportun de citer ici les titres du chapitre *Recherche d'une théologie œcuménique*, où le P. Villain développe la méthode qu'il a appliquée dans les dialogues avec les réformés de langue française : 1. D'abord sauver tout ce qu'il y a de valable dans la position des réformateurs ; 2. Chercher à exposer notre doctrine de façon constructive et non plus en opposition ; 3. Rechercher une synthèse « où trouveront à se recentrer, au prix des purifications et des compléments nécessaires, en se dépassant et non pas en se reniant, *toutes* les valeurs chrétiennes » (p. 206).

plus secrètes de la conscience des chrétiens. Or c'est bien à quoi notre génération assiste. Et c'est aussi pourquoi elle se sent touchée d'une manière si vivace. Répétons-le : en quelques années, ce ferment d'unification de tant de chrétientés non romaines pour se grouper en un faisceau d'éléments rapprochés, a fait lever la pâte à un tel point que l'attitude du catholique vis-à-vis du problème unioniste en a été modifiée. Le mouvement pour l'unité n'est plus guère pensable autrement aujourd'hui que dans cette vue d'ensemble. Qu'on nous comprenne bien : nous ne voulons pas parler des cadres mêmes de l'œcuménisme officiel comme s'il fallait nécessairement s'y insérer, mais de ce que le P. Villain appelle son « dynamisme » (p. 53 sv.), cette force spirituelle qui travaille le plus en ce moment, là-même où autrefois elle avait le plus manqué.

IV. La Prière.

Un des points les plus remarquables de l'Instruction *Ecclesia catholica* que nous rappelions tout à l'heure, est l'invitation à réciter avec les dissidents, lors des rencontres interconfessionnelles, la prière du Seigneur, le *Pater*.

Or le *Pater* a été considéré dans toute la tradition chrétienne comme la prière de réconciliation par excellence en raison de la cinquième demande : « Pardonnez-nous comme nous pardonnons ». Saint Augustin disait à ses fidèles : « Je sais ce qui vous est le plus utile dans l'oraison dominicale, et je place en premier lieu cette demande : Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons les leurs à nos débiteurs » [1]. Il est bien clair que si des chrétiens qui sont en quelque mésentente sont invités par leurs pasteurs à se réunir pour réciter cette prière-là, c'est afin que chacun reconnaisse ses torts, et se dispose, par son désir de s'humilier devant son frère qu'il a offensé, à la réconciliation. Or, dans les réunions interconfessionnelles, ce sont les uns comme les autres qui sont invités à dire ensemble le *Pater*. « Combien il est nécessaire, sage et salutaire disait saint Cyprien, que le

1. *Serm.* 56, 9. P.L., 38, 385. Cfr A. Hamman, *Le* Pater *expliqué par les Pères*. Paris, 1952, p. 147.

Seigneur nous rappelle que nous sommes pécheurs, en nous invitant à prier pour nos péchés... Le Seigneur précise les conditions de son pardon : il nous oblige à remettre nous-mêmes les dettes à nos débiteurs »[1].

Or c'est bien là un des points les plus importants de la prière pour l'Unité.

La partie la plus diligente de l'ouvrage du P. Villain concerne en effet la prière. Elle ne manque pas d'originalité, ne serait-ce que par la présentation qu'elle impose aux fidèles dans le choix de leurs formules. Originale du reste, quoique marquée de sainteté, était aussi la prière de l'abbé Couturier, dont la phrase « (l'unité à rétablir) telle que le Christ la veut et par les moyens qu'il voudra », jugée jadis téméraire par des théologiens catholiques qui auraient voulu quelque chose de plus explicite, est aujourd'hui agréée par toutes les confessions chrétiennes[2]. «Notre premier geste, dit le P. Villain, ne sera pas de disserter, de discuter mais de nous agenouiller tous ensemble au pied de la Croix de notre commun Sauveur, dans un sentiment de repentance : parce que nous sommes tous pécheurs devant Lui ; parce que nous sommes tous coupables, en quelque manière, des fautes de séparation commises par nos ancêtres : ces fautes, en effet, tirent leur origine des grandes crises de l'Église catholique — il en fut ainsi chaque fois qu'une brisure profonde se produisit et dura. La faute était partagée dès le principe, elle a continué de l'être du fait que les guerres de religion, les haines, les préjugés, les mauvais procédés, l'accoutumance (ou l'indifférence) enfin, l'ont entretenue » (p. 146). C'est pour cette raison, nous explique-t-il, que la prière pour l'Unité doit rejoindre celle du Christ au moment de son agonie, prière qui est le « carrefour où se doivent longuement rencontrer les chrétiens » (p. 147).

1. *De Oratione Dominica*, 32-33. P.L. 4, 552. HAMMAN, *l. c.*, pp. 42-43.
2. L'invitation à la prière pour la semaine de janvier 1959 par le *Working Committee* de *Faith and Order* dit textuellement : « that the visible unity of the Church of Christ may be accomplished according to His will and by the means that He wills ». La même formule est reprise en sous-titre (avec le terme de l'abbé Couturier « royaume de Dieu » au lieu d'« Église du Christ ») dans le nouveau bulletin trimestriel « *Unité chrétienne* » publié par les PP. Assomptionnistes du centre romain *Unitas* à Bruxelles : « Pour qu'arrive l'Unité visible du royaume de Dieu, telle que le Christ la veut et par les moyens qu'il voudra ».

Ici, l'auteur se montre avant tout un disciple fidèle. Le paragraphe qui conclut ces considérations sur la prière est intitulé : *L'abbé Paul Couturier pionnier de l'œcuménisme spirituel.* On ne peut certes contester la valeur apostolique de la grande âme de l'abbé Couturier : le témoignage de tous les non-catholiques qui se sont approchés de lui ou l'ont connu est irrécusable. Ce serait mauvaise grâce, croyons-nous, et aller contre le courant, en ce moment même de la vie de l'Église que de relever l'un ou l'autre aspect moins réussi de son œuvre.

Ce que le P. Villain dit de la Prière pour l'Unité devait aboutir, on le comprend, à un chapitre spécial sur la Semaine de l'Unité chrétienne, appelée aussi *Semaine de l'Universelle Prière*, dont la propagation, sous sa forme renouvelée, et qui connut un succès extraordinaire, est due à l'audacieuse générosité de l'abbé Couturier.

L'auteur reprend à son compte cette parole de son maître pour construire son chapitre : « Elle est (cette semaine) le fondement de l'œcuménisme » (p. 168). Après en avoir fait l'histoire, il s'applique à en exposer la préparation (tracts, documents etc.), ainsi que l'agencement varié de ses composantes : manifestations catholiques, célébration de la Messe « pour l'Unité chrétienne », veillées de prières, réunions interconfessionnelles etc. Le temps qui s'écoule entre le 18 et le 25 janvier apparaît ici comme un sommet, une sorte de pèlerinage annuel auquel sont invités tous les chrétiens comme vers le haut-lieu de l'œcuménisme.

Au delà de la semaine de Prière, l'abbé Couturier avait imaginé un groupement caché destiné, à en compléter les fruits et à atteindre l'élite et même « l'élite de l'élite » (p. 183). Il lui avait donné le nom de « monastère invisible ».

« Au carrefour des âmes priantes, dit le P. Villain, l'on découvre d'éminentes vocations, consacrées à fond à l'unité chrétienne, de jour et de nuit, dans la santé et dans la maladie, dans l'offrande de soi jusqu'à la mort, et cela en toutes les parties de la famille chrétienne, voire même en ces zones mystérieuses du baptême de désir que frôlent, comme dans l'Évangile, les franges du manteau du Christ » (p. 183). C'est par là que se termine la troisième partie de son ouvrage, qui va du mystère de l'unité,

en passant par l'émulation spirituelle, jusqu'à ce sommet de donation et de sacrifice, dont il nous donne du reste quelques beaux exemples.

V. Les missions et l'œcuménisme.

Nous voudrions revenir quelques instants sur ce qui a été effleuré plus haut à propos des Missions et sur leur incidence dans le Mouvement œcuménique. C'est un gros nuage dans les relations entre les catholiques et les non-catholiques adonnés au problème de l'Unité. Le P. Villain ne manque pas de le signaler, redoutant « que la collusion du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises, en accroissant formidablement leur potentiel de forces, ne crée une tension entre Rome et le Mouvement œcuménique » (p. 61).

Dans le monde catholique, on avait jadis une tendance à distinguer, presque à opposer — au moins jusqu'à un certain point — activité missionnaire et activité unioniste [1]. Cette opposition, cette distinction, était jugée nécessaire : en effet, il était arrivé que les méthodes de conversion utilisées par les missionnaires en pays païen étaient quelquefois appliquées par ignorance, telles quelles ou à peu près, envers des chrétiens séparés de Rome. Le terme de « missionnaire en Orient » si fréquemment employé rendait un son équivoque. Plus n'est besoin aujourd'hui d'expliquer pourquoi. Or, l'approche des deux mouvements — Mission et œcuménisme — dans le monde non romain, fait apparaître aujourd'hui une relation d'un tout autre ordre entre les deux attitudes.

De même que c'est dans le fait missionnaire que prit sa source le Mouvement œcuménique des Églises, c'est aussi dans la Mis-

1. « Rares *(dans le catholicisme)*... sont ceux qui ont pris une conscience suffisamment réfléchie de la connexion structurale qu'il y a entre le problème missionnaire et le problème de l'unité chrétienne... L'usage des mots « mission » et « évangélisation » ne paraît pas être tout a fait le même dans les milieux catholiques et chez les protestants ». M.-J. Le Guillou, *Œcuménisme et Missions* dans *La Vie intellectuelle*, janvier 1955, p. 7. Cf. du même les excellentes pages sur *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité*, dans *Istina*, 1954, pp. 408-440, et les documents en annexe, et 1955, p. 107-128 ainsi que *Mission et Protestantisme*, dans *Lumière et Vie*, nº 40, déc. 1958, pp. 91-104.

sion qu'il s'affermit de plus en plus. On a répété plusieurs fois, et le P. Villain la cite encore (p. 16-17), cette phrase célèbre d'un délégué d'une chrétienté protestante d'Extrême-Orient, d'une de ces chrétientés fruit de l'apostolat missionnaire issu de la Réforme et appelées « Jeunes Églises », à la *World Missionary Conference* d'Édimbourg en 1910 : « Vous nous avez envoyé des missionnaires qui nous ont fait connaître Jésus-Christ, et nous vous en remercions. Mais vous nous avez apporté vos distinctions et vos divisions : les uns nous prêchent le méthodisme, d'autres le luthéranisme, le congrégationalisme ou l'épiscopalisme. Nous vous demandons de nous prêcher l'Évangile et de laisser Jésus-Christ susciter lui même du sein de nos peuples, par l'action de son Saint-Esprit, l'Église conforme à ses exigences, conforme aussi au génie de notre race et qui sera l'Église du Christ au Japon, l'Église du Christ en Chine, l'Église du Christ dans l'Inde, délivrée de tous les *ismes* dont vous affectez la prédication de l'Évangile parmi nous ». A cette conférence d'Édimbourg, se révéla ainsi dans toute son amplitude parmi les protestants et les anglicans, comme l'obstacle majeur à la propagation de l'Évangile, « le scandale de la division ». Il fallut chercher un remède, et trouver, pour le message évangélique, un principe commun à toutes les confessions issues de la Réforme.

Ce fut l'œuvre de quelques pionniers, notamment du Rev. John Mott et de J. H. Oldham, que de se mettre aussitôt à la besogne et de faire pénétrer partout, pour le bien de la Mission, l'idée de l'unité [1]. Ce fut leur impulsion qui donna naissance au mouvement *Life and Work* et qui fit entrer dans une voie nouvelle celui de *Faith and Order*, sans compter que les comités de continuation de ces conférences mondiales aboutirent à l'organisme appelé aujourd'hui *Conseil œcuménique des Églises*, qui tend à tout coordonner.

Le groupement très important, du *Conseil international des Missions*, qui fut établi en 1921, et était déjà une conséquence

1. Cf. dans P. BEYERHAUS, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem* (Wuppertal-Barmen, 1956, le meilleur ouvrage sur les missions protestantes), le chap. 9 : *Die rechtliche Selbständigkeit der Teil innerhalb der Einheit der Kirche* (p. 294 sv., et les notes p. 373 sv.).

du Congrès d'Édimbourg de 1910, prendrait de plus en plus de poids et de prestige. Il influerait progressivement sur les autres mouvements, au point que son idéal est devenu aujourd'hui comme le ferment de ceux-ci, et qu'il s'intégrera sans doute au Conseil œcuménique proprement dit.

« La constitution du Conseil international des Missions, a-t-on écrit, est un événement œcuménique d'une importance capitale. Pour la première fois depuis le début des efforts vers l'unité, naissait un organisme œcuménique permanent. Il fut d'ailleurs seul à l'être jusqu'à la constitution du Conseil œcuménique des Églises en 1948. La place qu'il tiendra dans le développement de l'action missionnaire et la naissance des Jeunes Églises sera centrale. Il fallait évangéliser, apporter le Christ au monde, c'était la tâche essentielle de l'Église. A cette fin, tout devait être mis en œuvre pour éviter la dispersion des forces ; cette mise en commun ne pouvait qu'augmenter la solidarité, le « *fellowship* » des chrétiens à travers le monde et hâter le jour où tous ne feraient plus qu'un seul troupeau et sous la conduite de l'unique Pasteur »[1].

Aussi bien, après que fut constitué définitivement le Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam en 1948, où tout avait encore été « pensé à l'Occidentale »[2] un élargissement fut-il envisagé par les dirigeants en raison des « Jeunes Églises ». Dès 1949, le Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, se rendit à la conférence des Missions à Bangkok au Siam, et donna lecture de cette déclaration du Comité central : « Nous avons besoin de la collaboration sans réserve des Jeunes Églises dans tous les travaux du Conseil œcuménique. Vos Églises ont déjà contribué à enrichir la vie et la pensée de l'Église universelle, et nous savons que nous avez encore beaucoup à apprendre... Nous tenons à vous assurer qu'à chaque réunion du Conseil œcuménique, notre première préoccupation constante a été de voir les Jeunes Églises complètement intégrées à tout ce qu'entreprend le Conseil œcuménique »[3].

1. J. FRISQUE, *Les Jeunes Églises et le Mouvement œcuménique*, dans *Église vivante*, 1954, p. 232-233.
2. *Ibid.*, p. 238.
3. *Ibid.* p. 239.

Depuis ce moment, la vocation missionnaire du chrétien est entrée pour de bon dans les perspectives du Mouvement, et il semble bien que celui-ci ne fera que développer ce point de vue. Dans son remarquable ouvrage *Le Renouveau de l'Église*, le même Dr. Visser 't Hooft déclarait : « Le renouveau signifie aussi que les chrétiens considèrent la tâche évangélique et missionnaire comme un devoir normal de leur Église et non pas comme la préoccupation particulière et quelque peu en marge d'un petit groupe de chrétiens, non comme l'une des nombreuses activités auxquelles il convient de participer, mais comme la preuve nécessaire que l'Église est consciente de sa véritable nature et de sa vocation. C'est là l'œuvre du Saint-Esprit. Ce don est précisément promis à l'Église à cette fin : « Vous recevrez une puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Act.* I, 8) [1].

La qualité du mouvement missionnaire dans l'Église catholique, encouragé par les vues larges du pape Pie XI, a fait également, on le sait, l'objet de beaucoup d'études récentes de la part de nos théologiens.

Elle a été entre autres remarquablement esquissée ainsi : « La mission est ce mystère, ce secret caché en Dieu dès avant la création du monde, de rassembler toutes les nations dans l'unité du Corps mystique. Ce mystère s'accomplit suivant une divine économie ; préparé par la vocation du peuple juif, réalisé substantiellement par la mission du Verbe, qui introduit à jamais la nature humaine dans la sphère de la vie trinitaire par son admirable Ascension, reçu successivement par les divers peuples durant le temps qui va de la Pentecôte à la Parousie » [2]. Le mouvement missionnaire a donc été l'objet de soins attentifs, aussi bien chez les catholiques que parmi les confessions issues de la Réforme. Revigoré par un grand coup d'aile, il s'est affermi théologiquement [3].

1. W. A. VISSER 'T HOOFT, *Le Renouveau de l'Église*. Genève, 1956, p. 69.

2. J. DANIÉLOU, *Le mystère du salut des Nations* (Coll. « La Sphère et la Croix »). Paris, 1945, p. 11-12.

3. L'idée de la mission en liaison avec l'expression paulinienne du mystère du Christ a été mise en lumière par beaucoup d'exégètes contemporains, tant chez les catholiques que chez les protestants. Cf. F. REFOULÉ, O. P., *Saint Paul et l'unité de l'Église*, dans *Irénikon*, 1955, p. 5-18.

Dans la société répandue sur toute la terre, des hommes naissent et disparaissent. La société se renouvelle constamment, et l'Église a un message qui doit constamment lui aussi se rajeunir. La bonne nouvelle du salut par le Christ, elle doit la diffuser sans arrêt sur la place conquise à mesure que les générations se succèdent, aussi bien que dans les autres régions plus lointaines. Ce dynamisme de renouvellement est considéré par les théologiens du Mouvement œcuménique comme la grande force de l'Église. La proclamation de la Parole lui est essentielle, et la Mission, c'est cela. « La raison d'être de l'Église, a écrit M. Visser 't Hooft, est d'annoncer la bonne nouvelle de la nouvelle création en Christ ; l'Église n'est pas un refuge pour les âmes sauvées, elle est une armée de messagers, ou pour employer un terme typiquement biblique, de « hérauts » qui proclament la bonne nouvelle du Royaume, et de l'irruption de ce Royaume, incarné en Jésus-Christ, dans le monde »[1].

Il faut reconnaître que la vision de cette grande réalité, vision qui a été soutenue par l'influence de Karl Barth, est, du moins à l'échelle où elle se mesure aujourd'hui, une vision assez neuve au sein du protestantisme. A l'époque qui suivit la Réformation, l'idée des missions lui fait complètement défaut. Non seulement la double prédestination calvinienne semblait la rendre stérile, mais on voulait en faire une valeur périmée. « Tandis que François-Xavier se consumait en Asie, a noté le Dr. C. W. Ranson, secrétaire général du Conseil missionnaire international, certains théologiens protestants passaient leur temps à démontrer que le mandat de la prédication de l'Évangile à toutes les nations avait seulement été donné aux Apôtres et avait pris fin avec eux »[2]. Et cet auteur note également que ce fut le renouveau

1. *Le Renouveau de l'Église*, p. 68. Nous corrigerions ainsi la phrase de M. V. 't H. : « l'Église n'est pas *seulement* un refuge ». Toute la tradition patristique en effet l'a présentée aussi comme telle.

2. C. W. Ranson, *The Christian World Mission in the perspective of History*, dans *The International Review of Missions*, 1954, p. 382. Cfr. *Irénikon*, 1954, p. 464, où le chroniqueur ajoutait : « Ce fait nous semble important à retenir dans les discussions autour de l'*éphapax* de l'Apostolat (Cullmann). A ce sujet l'histoire même s'est chargée de mettre en évidence un aspect essentiel de la « succession apostolique » et de la « tradition ».

missionnaire qui restaura, au sein du protestantisme, la conception de la catholicité de l'Église, de l'*Oikoumênè*. L'enquête préparatoire sur l'Évangélisation de l'Assemblée d'Evanston disait déjà : « L'évangélisation est le thème œcuménique par excellence. L'un des traits caractéristiques de la période qui nous intéresse, c'est la place de plus en plus grande que prend l'évangélisation dans l'actualité œcuménique. L'engagement solennel pris à Amsterdam en 1948 : « Nous sommes décidés à demeurer ensemble » fait ses preuves quand les Églises tentent de cheminer ensemble pour accomplir la tâche qui leur est échue : placer le monde entier, — *l'Oikoumênè* — devant l'Évangile du Royaume (*Mt.* 24, 14) » [1].

On comprend dès lors, d'une part, que le Conseil œcuménique des Églises, devant la révélation de ces perspectives, ait à cœur de s'aggréger de plus en plus le mouvement missionnaire. On comprend aussi, d'autre part, l'espoir que certains groupements mettent en lui [2].

Le Conseil œcuménique se défend pourtant d'être une super-Église destinée à englober des chrétientés particulières ou locales, d'être un oracle, un magistère [3]. Chaque fois que son Secrétaire général, M. Visser 't Hooft, prend la plume ou la parole pour parler de son organisme, c'est cela qu'il commence par expliquer. N'empêche que l'Assemblée générale du Conseil émet des documents aux directives grandioses, qui font penser un peu aux encycliques des papes, sur les conditions de la vie contemporaine et les grandes questions religieuses. A preuve les messages d'Evanston sur l'Évangélisation, sur les Affaires internationales,

1. Cité par M. J. LE GUILLOU, *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité*, dans *Istina*, 1954, p. 424.

2. Sur l'intégration du *Conseil des Missions* dans le *Conseil œcuménique*, à la suite des problèmes débattus à la réunion du Comité central de Nyborg en août dernier, cfr la note récente de J. HAMER dans *Vers l'Unité chrétienne*, décembre 1958 (nº 108), pp. 129-133.

3. Le conseil œcuménique est suivant l'archevêque TEMPLE, « une méthode grâce à laquelle l'Église universelle dispose d'un moyen de se manifester d'une manière plus stable et plus effective que cela ne fut le cas au cours de ces quatre, voire de ces huit derniers siècles ». Cf. W. A. VISSER T' HOOFT, *Le Conseil œcuménique*... (*l. c.*, p. 138). Cfr. pour plus de détails, J. HAMER, *Qu'est théologiquement, à ses propres yeux, le Conseil Œcuménique des Églises ?*, dans *Istina* 1954, p. 389 sv.

sur l'Espérance du monde etc... dont plusieurs du reste sont destinés à l'élan missionnaire.

VI. Prosélytisme et concurrence missionnaire.

Mais venons-en à la question difficile. Le déversement des missionnaires protestants de Chine dans l'Amérique du Sud [1] a déjà posé de gros problèmes et a suscité des inquiétudes, dont certains groupements interconfessionnels de protestants et de catholiques se sont préoccupés en d'autres pays, comme ce fut le cas récemment au Canada. « Nous arrivons, semble-t-il, dit à ce propos le P. Villain, à un tournant décisif où il faut à tout prix éviter que ne se dresse en face de Rome, un bloc de quatre cent millions de chrétiens de caractère anti-catholique. Cette crainte, qui n'a rien de chimérique, s'évanouira dans la mesure où, de part et d'autre, l'angoisse de l'unité se fera plus ardente, que l'on prendra une conscience plus profonde et plus nette de la tâche œcuménique et que l'on agira en conséquence » (p. 61) [2].

L'Église orthodoxe elle aussi se sent touchée, et elle fait entendre des plaintes amères. La question du prosélytisme dans l'Orthodoxie grecque a fait il y a peu de temps l'objet d'apostrophes violentes d'un prélat grec [3]. Sans doute, la difficulté vient surtout

1. Cfr à ce sujet l'article un peu dur du P. Damboriena, S. J., *Protestantisme latino-américain*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1958, pp. 944-965 et 1062-1076, où l'A. déclare que la conquête par le protestantisme des pays de tradition catholique de l'Amérique latine représente la quatrième grande poussée de l'expansion géographique protestante dans le monde, la première ayant été celle de l'Europe centrale et septentrionale au XVIe siècle, la seconde, celle qui, un peu plus tard, fit sa pénétration en Amérique du Nord et au Canada, et la troisième, le mouvement missionnaire depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours dans les régions païennes. — Voir aussi, à ce même sujet, la note beaucoup plus nuancée du P. Rouquette dans *L'Actualité religieuse* des *Études* (janvier 1959, p. 109 sv.), où est rapporté un passage de l'article du P. P. Gordan sur l'attitude des missionnaires protestants devant l'Amérique latine déchristianisée, paru dans *Wort und Warheit* de 1957.

2. Le P. Villain a repris la même idée, en l'explicitant, dans sa chronique de l'œcuménisme *Conférences œcuméniques africaines*, dans *Rythmes du Monde*, 1958, n°s 3-4, pp. 275-280.

3. Cf. *Chronique de l'Orthodoxie grecque ; Question du prosélytisme*, dans *Irénikon*, 1958, p. 336 sv. Ces réclamations continueront vraisemblablement dans le temps qui va venir.

là-bas de l'activité des sectes en Grèce même. D'autre part, le représentant permanent du patriarche de Constantinople au Conseil œcuménique de Genève, Mgr Jacques de Malte, a attiré l'attention sur le devoir de tout chrétien, des Orthodoxes en particulier, de s'adonner à la Mission [1]. Son souhait est de voir l'Orthodoxie entrer elle aussi dans ce mouvement d'intégration générale, dans cet apostolat qui tire l'homme hors de lui-même et est le meilleur remède à toute sclérose ecclésiastique.

L'Église grecque a connu du reste, à l'époque de l'évangélisation de la Russie, une vie missionnaire assez intense, et la Russie des Tsars a exercé, jusqu'à la révolution, un apostolat bien organisé au milieu des populations païennes de Sibérie, dont il existe sans doute encore aujourd'hui des traces. Si depuis la chute de Constantinople, les Grecs n'ont plus guère pu que veiller à la conservation de leur christianisme devant l'Islam revêche et imperméable à toute idée chrétienne, l'émigration grecque, qui a conduit tant de gens dans les différentes parties du monde depuis vingt-cinq ans environ, a obligé le Patriarcat œcuménique à envoyer des prêtres dans beaucoup de régions étrangères. Mais en plus de cela, des missions ont été fondées récemment par des Grecs en Alaska et en Corée, d'où un mouvement missionnaire, qui se dessine à nouveau au sein de l'Orthodoxie.

Que sera ce mouvement devant les missions d'autres confessions ? On sait que l'Église orthodoxe se considère, de même que l'Église catholique du reste, comme la seule dépositaire de l'authentique tradition chrétienne. L'objection que constituait cette conviction dans les relations œcuméniques a été résolue en principe par le Document de Toronto, émis lors de la réunion du comité central du Conseil œcuménique du Canada en 1950 : « Le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai, le plein sens du terme... Il y a place dans le Conseil œcuménique pour les Églises qui reconnaissent, dans les autres, des Églises au sens plein et vrai du terme, et pour celles qui ne les reconnaissent pas comme telles » [2].

1. *Ibid.*, p. 341.
2. Cf. *Irénikon*, 1951, p. 42.

Tous les efforts des promoteurs du Conseil des Missions et du Conseil œcuménique, surtout depuis que ces deux organismes travaillent de concert, tendent précisément à éviter toute agressivité en terrain missionnaire, de façon à ne pas nuire à l'évangélisation. La question est de savoir comment vont, dans un proche avenir, se comporter les missionnaires ayant une foi absolue et exclusive en leur Église, envers des païens qui peuvent être atteints par une autre confession. Pour les Églises-membres du Conseil œcuménique, il y a présomption en faveur d'un accord de principe, encore que des difficultés peuvent surgir et surgiront de fait. Pour les autres, le problème ne va-t-il pas se reposer comme à Édimbourg en 1910 ? Reste à voir si la précaution à prendre entre confessions-membres du Conseil ne va pas rendre celles-ci, par rapport aux Églises non-membres, d'autant plus agressives qu'elles auront dû se montrer tolérantes envers les premières.

La seule solution à ce problème grave réside dans les modifications profondes qui se sont produites au cours de ces dernières décades entre les Églises, en raison même du Mouvement œcuménique et des préoccupations unionistes. Pour ce qui nous concerne, citons cette phrase du P. Villain : « Le moment est venu pour tous les catholiques, d'apprendre que l'œcuménisme est une dimension nécessaire de l'Église » (p. 61). Un fait est certain : les chrétiens, quelle que soit leur conviction d'appartenance à l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » déjà existante ont aujourd'hui conscience, dans l'ensemble, d'être en marche vers une communauté plus grande, et dont avec l'aide de Dieu, ils sont les artisans : « il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul pasteur ». Qui plus est, un ferment dans toutes les confessions a fait lever des élites actives qui, tendant de tout leur cœur et de toute leur âme à se rapprocher de cette manière-là, ne sont plus des chrétiens séparés au sens fort, des chrétiens qui se tournent le dos. S'ils restent encore séparés visiblement, ils travaillent tous de commun accord à renverser les murailles, et ceci est très important.

Dès lors, si le mouvement missionnaire doit se faire, comme l'a si bien déclaré le document préparatoire à la Conférence d'Evanston « dans la conviction que c'est la *totalité* de l'Église

qui est appelée à annoncer la *totalité* de l'Évangile à la *totalité* du monde »[1], les missionnaires ne devraient-ils point attirer les néophytes dans le jeu même du rapprochement ? Sans doute la chose n'est pas facile et demande beaucoup de doigté. On nous assure qu'elle a été réalisée en divers endroits, par une entente entre les missionnaires eux-mêmes.

Qu'il y ait donc cette émulation spirituelle au sein même de la Mission, et que l'évangélisateur ne redoute pas de montrer à ses catéchumènes où aux païens les faiblesses du monde chrétien, de façon à les entraîner dans le courant d'unification qui est aujourd'hui un si puissant levier. La semaine pour l'Unité doit être célébrée aussi avec ferveur dans les Jeunes Églises et dans tous les foyers missionnaires.

C'est en pensant à cette unification que le P. Villain, a sans doute voulu dédier son livre, « modeste et fraternelle contribution à la recherche de l'Unité chrétienne » :

« A la grande âme de l'Abbé Paul COUTURIER, A Monsieur le pasteur BŒGNER, ancien président du Conseil Œcuménique des Églises, Au Très Révérend Dr. George K. A. BELL (†), Président d'honneur du Conseil Œcuménique des Églises, A Monseigneur CASSIEN, Recteur de l'Institut orthodoxe de Paris ».

D. O. ROUSSEAU.

1. Préface aux enquêtes préparatoires d'EVANSTON. Cf. LE GUILLOU, *l. c.* dans *La Vie intellectuelle*, p. 20.

La réaction religieuse des Russes soviétiques à l'Exposition de Bruxelles

Le pavillon soviétique de l'Exposition de Bruxelles a attiré un très grand nombre de visiteurs, plus peut-être que les autres pavillons, en raison de la curiosité des populations occidentales concernant ce pays toujours mystérieux. Mais ce qui peut intéresser au même titre les Occidentaux, ce fut le nombre de visiteurs venus de Russie, les réactions de ceux-ci, et les impressions recueillies par ceux qui ont pu être en contact avec eux. Ce sont quelques-unes de ces impressions que nous voudrions communiquer ici.

Pendant toute la durée de l'Exposition, il y a eu cinq visites du paquebot « Grousia », amenant chaque fois 750 à 800 touristes, deux autres bateaux amenant des artistes et un dernier bateau-croisière autour de l'Europe, n'amenant que quelques centaines de visiteurs. Il faut citer aussi les équipages des navires de commerce et les visiteurs venus deux fois par semaine en avion, d'abord par Prague, et ensuite par la ligne directe Moscou-Bruxelles.

Ces touristes appartenaient manifestement à la classe dirigeante et privilégiée : membres de l'Académie des Sciences, savants venus participer aux congrès internationaux, écrivains, pédagogues, ingénieurs — c'était le plus grand nombre —, chimistes, agronomes ; des directeurs de kolkhoses, maires de grandes villes, groupes d'artistes, lauréats de prix sportifs, techniciens, marins... etc.

L'âge des visiteurs, variait entre trente et soixante ans, sauf les marins et les artistes qui étaient plus jeunes ; ni enfants ni jeunes gens. Il y avait environ 15 % de femmes, appartenant pour la plupart à la classe intellectuelle.

En plus des touristes venus de l'URSS proprement dite, il y eut aussi chaque semaine des Tchèques, Polonais, Yougoslaves, Bulgares et Hongrois.

Les visiteurs soviétiques avaient leurs guides déterminés, mais il leur était loisible également de circuler en toute liberté dans l'enceinte de l'Exposition, ce qui a permis à un certain nombre d'entre eux d'avoir des conversations avec des gens du pays, soit que ceux-ci parlassent le russe, soit que les visiteurs eux-mêmes s'exprimassent en nos langues.

L'intérêt qu'ils portèrent à la présentation technique des richesses des pays non soviétiques était en général très grand. Il était difficile de leur suggérer des comparaisons avec ce qu'ils voient tous les jours chez eux. Le point sur lequel nous avons cherché surtout à recueillir les renseignements que nous livrons ici, fut leurs réactions devant les éléments qui manifestaient notre culture religieuse.

* * *

Certains étaient intrigués par exemple par les photos du hall d'entrée du pavillon *Civitas Dei*, où étaient représentées les misères physiques et morales du monde actuel, et ils voulaient comprendre pourquoi on présentait ce thème au lieu d'en montrer directement les réalisations, et savoir si le pavillon répondait aux problèmes ainsi manifestés.

On a découvert ainsi chez eux un certain désir du spirituel — ils s'attardaient parfois à l'église — et en général un intérêt totalement dénué d'hostilité, mais teinté plutôt de condescendance envers une institution — l'Église — qui a eu une influence indéniable dans le passé mais dont le temps est révolu.

Cette attitude trahissait d'autre part une certaine méfiance à l'égard de toutes violentes critiques anti-religieuses. Certains tenanciers des comptoirs du pavillon soviétique s'étonnèrent du grand nombre de prêtres et de religieuses qui amenaient des groupes d'enfants pour visiter leurs productions. Ils ne manquèrent pas de constater à diverses reprises que la religion leur faisait l'impression d'une force indéniable et d'une puissance morale de grande qualité.

Au point de vue religieux, on pouvait distinguer trois catégories de visiteurs : 1) les athées militants, parfois ironiques, qui étaient relativement rares ; 2) La grande majorité était neutre, mais ouverte aux problèmes religieux et considérait l'Église avec sympathie. Un fond chrétien demeurait incontestablement dans leurs âmes ;

3) Certains se déclaraient croyants, soit spontanément, soit à l'occasion d'une visite à l'Église. Ces deux dernières catégories s'intéressaient aux publications religieuses qui leur étaient accessibles.

La plupart n'avaient pas, à proprement parler, de convictions marxistes. Leurs questions et leurs objections à propos des choses religieuses venaient généralement de l'opposition qu'ils croyaient exister entre la religion et la science, pour laquelle ils manifestent un grand enthousiasme. Ils étaient agréablement surpris d'apprendre que l'Église ne persécute pas les savants. D'autres désiraient savoir ce que l'Église a dit sur la science, si elle a pris position sur le « spoutnik » et s'il y a réellement moyen de concilier le progrès scientifique et les soi-disant légendes bibliques. Certains avaient entendu parler du P. Teilhard de Chardin, et s'intéressaient à la conciliation de la théorie de l'évolution avec les vues créationnistes.

La question des miracles actuels a suscité l'intérêt d'un assez grand nombre, et plusieurs ont voulu avoir la brochure du Dr Alexis Carrel sur Lourdes, traduite en russe.

Le problème de la paix les préoccupe plus qu'il ne préoccupe les Occidentaux, parce qu'ils croient à la possibilité d'une guerre imminente. En théorie tout le monde est pour la paix, et les communistes sont les premiers à faire une campagne en faveur de la paix, mais y a-t-il une différence, se demandent-ils, entre cette action et celle de l'Église lorsqu'elle parle de paix ? L'exemple de Saint Léon-le-Grand et d'Attila, que quelqu'un a eu l'occasion de citer plusieurs fois, leur a paru une preuve de poids. En général, ils n'ont qu'une idée négative de l'histoire de l'Église dont on ne leur a enseigné que les méfaits. L'histoire est un facteur important dans la vision du monde marxiste, et ceux qui sont formés à cette école l'apprécient particulièrement. La propagande antireligieuse recourt à de fausses interprétations de l'Écriture — conception du travail comme une malédiction à la suite du péché, infériorité de la femme... etc. — pour présenter l'Église sous un jour défavorable.

* * *

La présence au centre de l'Exposition du pavillon *Civitas Dei*, appelé aussi « pavillon du Vatican », devait être le point de rencontre par excellence des réactions religieuses. A ce point de vue, il y avait une possibilité pour ces visiteurs peu instruits des choses religieuses de l'Occident et généralement prévenus, à confondre « Église catholique » ou (catholicisme) et « Vatican » comme deux

réalités non seulement coextensives mais identiques, qui représentaient une toute grande puissance mondiale politique et financière. Aussi, la question « Vatican et politique » était-elle un de leurs centres d'intérêt : pourquoi le Pape prépare-t-il la guerre ? pourquoi a-t-il béni la bombe atomique ? quand s'est-il emparé du pouvoir dans l'Église ? jusqu'où s'étend ce pouvoir ? quel est le rôle des Jésuites dans la politique ? est-il vrai que l'Église soutient toujours la classe possédante ? Il y a donc chez eux une tendance à ne voir qu'une puissance humaine qui agit subversivement et qui contraint à l'obéissance. D'où leur étonnement de voir que les directives de l'Église ne sont pas toujours suivies : si le Pape prêche la paix, pourquoi ne lui obéit-on pas ? De même pour la morale : comment y a-t-il une telle licence de mœurs (affiches, littérature) dans les pays catholiques alors que chez eux on a pris des mesures radicales ? Aussi la question directe : pourquoi le Pape est-il contre l'URSS ? pourquoi a-t-il béni la guerre contre l'URSS ? pourquoi Radio-Vatican attaque-t-il la Russie ?

On a pu leur expliquer à l'aide d'exemples concrets la vraie nature de la puissance de l'Église et délimiter les domaines de son intervention. Par exemple, si elle s'occupe des questions sociales, ce n'est pas pour empiéter sur le domaine de l'État, mais elle a un devoir de témoigner pour la justice et pour la vérité de sa doctrine, fondée sur des principes moraux, et elle n'est pas liée à tel ou tel régime politique. De même la Radio du Vatican se défend contre les erreurs manifestes dans le domaine de la justice et de la vérité. Ils comprennent mieux quand on leur donne des exemples pris dans leur propre histoire, par exemple « votre Patriarche a béni ceux qui défendaient la patrie ».

La question « Vatican et finances » est étroitement liée à la précédente. Ils croient que le Pape dispose de fonds immenses investis dans des banques étrangères. L'influence du marxisme les incline à penser que l'économie est à la base de tout, donc la puissance de l'Église doit être à base financière. D'où leur tendance à critiquer les initiatives bienfaisantes de l'Église comme un simple moyen de gagner des adeptes. Mais ils reconnaissent facilement que l'État ne peut suffire à tout et qu'il y a place pour d'autres initiatives. Sur ce sujet, voici quelques exemples de questions posées : « Où l'Église trouve-t-elle l'argent ? Combien a coûté le pavillon du Vatican et qui a fourni les fonds ? ».

* * *

Il faut encore signaler l'ouverture des Soviétiques au problème de l'Unité chrétienne [1] : ils croyaient à une inimitié irréductible entre les différentes confessions chrétiennes et y voyaient la cause profonde des guerres de religion (Croisades, Saint-Barthélemy etc.) ; aussi étaient-ils d'abord étonnés et ensuite conquis à l'idée d'un rapprochement entre les chrétiens. La chose leur paraissait toute naturelle : si l'enseignement du Christ est un, ses disciples doivent s'entendre, tout en maintenant leurs particularités culturelles.

Presque tous les touristes abordaient le problème de l'art religieux. Les chefs-d'œuvre de l'art ancien leur faisaient une profonde impression ; l'un d'eux a déclaré qu'il était resté une demi-heure dans la cathédrale d'Anvers, rivé à un tableau de Rubens. De même la *Pietà* de Michel-Ange « donnait envie de croire » à un incroyant. Un autre admirait l'expression tellement spiritualisée du Christ de Léonard de Vinci.

Par contre l'art moderne choquait la grande majorité d'entre eux ; ils disaient que c'était une profanation du sacré et demandaient comment l'Église autorise pareilles représentations, quelle est son attitude officielle à l'égard de cet art. A leur avis, il ne fallait pas moderniser les visages qui ont appartenu à une époque historique. Dans cette réaction transparaît le conservatisme de l'Orient chrétien.

Certains visiteurs avaient des préoccupations morales : Que faut-il faire pour se sauver ? qu'est-ce que le péché ? est-ce que les païens seront sauvés ? pourquoi le mariage est-il indissoluble ?

Ils écoutaient avec grand intérêt l'exposé qui a pu leur être fait de la doctrine évangélique sur ces points, et, quand on leur expliquait les fondements de la charité chrétienne — « Ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait » — certains étaient émus jusqu'aux larmes ; l'immortalité de l'âme, le contact intime avec Dieu dans la prière, la sollicitude de la Sainte Vierge pour tous les hommes leur faisaient aussi une profonde impression.

Plusieurs ont exprimé le désir de voir des gens en prière et quelques-uns ont demandé de rester un peu de temps à l'Église ; certains sont venus aux offices et on a trouvé des roubles dans les troncs.

1. Un centre permanent qui s'occupait de ces visiteurs a distribué entre autres des milliers d'images avec la prière pour l'Unité chrétienne dans toutes les langues. D'autre part, une liturgie était célébrée chaque samedi dans une chapelle de *Civitas Dei* aux intentions de l'Unité de l'Église et de la Russie.

La visite des cathédrales de Bruxelles et d'Anvers était à leur programme.

Passons maintenant à un problème aussi théorique que pratique pour eux, celui de la liberté ; ils sentaient évidemment d'une manière plus aiguë combien la leur était limitée dans le cadre d'un pays libre. Un touriste a dit à une « hostess » avant le départ du bateau : « Nous avons encore une heure de temps, puis-je me promener avec vous pour me sentir encore libre pendant cette heure » ? Un autre a exprimé la même pensée en attendant la marée montante : « Si l'eau pouvait ne pas monter et le bateau ne jamais partir ! »

D'autre part ils n'aimaient pas ce qu'ils appelaient la conception bourgeoise de la liberté : être libre pour ne s'occuper que de ses intérêts personnels au mépris de la collectivité. Une mise au point chrétienne de ce problème paraît donc importante.

Enfin, l'organisme interne de l'Église a fait l'objet de plusieurs questions, notamment le recrutement sacerdotal, le clergé indigène (pavillon des missions) ; ils réalisaient difficilement que les religieuses noires qu'ils y voyaient restaient là librement.

En général on sentait que les questions posées répondaient à des préoccupations personnelles, sauf chez quelques chefs de groupes ou athées militants qui avaient tendance à poser des questions insidieuses ; ces objections n'étaient d'ailleurs jamais faites par des hommes de sciences. Les objectants étaient facilement déroutés par un simple raisonnement ou une réponse bien documentée, qu'ils n'attendaient généralement pas. Quand ils n'étaient pas en groupe, ils abandonnaient encore plus facilement leur position.

Lorsqu'ils posaient des questions sur certains abus qui se sont manifestés dans l'Église, la bonne méthode n'était pas d'esquiver ces questions mais de faire une certaine auto-critique et de montrer que malgré la part de faiblesse humaine, l'Église a poursuivi sa mission divine.

* * *

Il eût été sans doute profitable de pouvoir faire mettre ces visiteurs en contact avec une cérémonie orthodoxe. La seule qui eut lieu à l'Exposition fut la liturgie qui eut eu lieu au pavillon protestant en septembre (Cfr *Irénikon*, 1958, p. 485). Nous ne savons pas si des soviétiques y ont assisté. Un des journaux russes les plus lus de l'émigration, l'hebdomadaire *Posev* paraissant en Allemagne, s'est référé, comme nous l'avons fait, aux visites faites au Pavillon

Civitas Dei en ces termes sous le titre : *Principales idées libératrices ; Acquisitions :* « Le fait que le pavillon du Vatican, malgré les critiques acerbes de la presse communiste et peut-être précisément grâce à elles, a attiré les gens de l'URSS, montre l'intérêt de ces touristes pour les valeurs spirituelles. Plus d'un pouvait réfléchir en passant devant le montage véridique du hall d'entrée : sur un mur on voyait les photos des réalisations scientifiques et des découvertes techniques de notre siècle et sur le mur opposé, les souffrances humaines, qui se sont tellement multipliées à notre époque. Puis la remarque : La culture matérielle n'a pas apporté le bonheur à l'humanité. Alors chez plusieurs visiteurs soviétiques s'insinue l'idée défendue : le secret du bonheur humain doit se trouver ailleurs. Le pavillon du Vatican a su résoudre le problème de faire connaître aux Russes qui cherchent, les idées anciennes et toujours nouvelles de la foi et des valeurs spirituelles. On comprend alors le ressentiment de la presse communiste contre ce pavillon ».

* * *

Voici maintenant quelques questions et réflexions émises par des touristes soviétiques à *Civitas Dei*. Plusieurs ne font que confirmer ce qui a été déjà dit.

Un groupe de dix ingénieurs et directeurs soviétiques : « Où l'Église trouve-t-elle l'argent ? — Combien y a-t-il de papes ? — Combien y a-t-il d'ordre religieux ? — Pourquoi y a-t-il tant de différences entre eux ? — Comment se procurent-ils les moyens de subsistance ? — Qui élit le Pape ? »

— « L'art religieux moderne est un blasphème, comment le Pape permet-il des choses pareilles ? »

— Dans la salle *Imago Christi* : « Regardez combien il y a d'images différentes du Christ, c'est un mythe ! »

— « Pourquoi Radio-Vatican attaque-t-elle l'URSS dans ses émissions en russe ? » ; c'était une des rares allusions directes au fait qu'on écoute Radio-Vatican en URSS.

Un visiteur, candidat en science philosophiques, âgé d'environ trente cinq ans, se déclare communiste et athée militant : « D'où l'Église reçoit-elle de l'argent ? Qui a payé la nouvelle station de Radio-Vatican ? Combien y a-t-il de chrétiens dans le monde ? Quelle est la différence entre catholiques et orthodoxes ? » — Après une brève explication, il conclut : « C'est la même religion. La question du pape est une question d'administration *(sic)*. Quelles

sont les autres dénominations chrétiennes, les autres religions de l'humanité ? Combien y a-t-il d'athées dans le monde ? L'humanité est donc en majorité croyante. Pourquoi ne parle-t-on pas, au pavillon, de l'Inquisition ? Vous avez étudié si longtemps, croyez-vous sincèrement que Dieu existe ? Pourquoi l'Église s'occupe-t-elle des questions sociales ? »

Il critique sévèrement l'art religieux moderne ; « Comment le Pape permet-il des choses pareilles dans les églises ? En URSS nous avons réalisé des grandes conquêtes ; la doctrine marxiste-léniniste est une grande doctrine ».

La visite de ce candidat en philosophie a duré environ deux heures ; il a choisi les brochures : « Fondements spirituels de la culture russe », les « Idées religieuses de Dostoïevsky », « Le catholicisme » de Tyzkiewicz, etc...

Quelques autres questions encore :

« Comment se fait le passage du problème moral à la foi religieuse ? Pourquoi les catholiques s'intéressent-ils à la Russie ? Pourquoi le Pape a-t-il un État indépendant ? L'autorité morale du Pape à quoi sert-elle ? Quelles disciplines étudie-t-on dans les séminaires ? Comment y vit-on ? Comment se remplissent les cadres du clergé ? » — On discute l'indissolubilité du mariage catholique.

« C'est la première fois que j'ai l'Évangile en mains, pourrai-je l'avoir » ?

Un homme âgé : « Je n'ai pas besoin de votre littérature, gardez-là pour les plus jeunes, qui malheureusement ne savent rien de Dieu ».

— « De quel droit l'Église impose-t-elle l'école catholique ? C'est l'affaire de l'État ».

Plusieurs de ceux qui ont recueilli ces réflexions se sont dit qu'une littérature d'apologétique d'ouverture saine et large, soucieuse avant tout de la vérité la plus absolue, serait nécessaire un jour à ceux qui ont vécu sous ce régime.

On a souvent discuté avec les visiteurs la question de la liberté. Leur conception diffère pas mal de la nôtre. Chez eux, le collectif semble avoir tous les droits sur l'individu : « Chez nous, on travaille, on se sacrifie, on aime l'homme ; il y a des ingénieurs qui travaillent jour et nuit avec le désir sincère d'améliorer la situation du peuple ».

* * *

D'une manière générale, ce qui les caractérisait, c'était leur sérieux : ils ne s'intéressaient pas aux lieux d'amusement, mais à leur propre spécialité. Ils pouvaient voyager librement avec le guide officiel et parfois rester plus de huit jours quand il y avait une raison scientifique. On a également remarqué que les hommes de science jouissaient d'une plus grande liberté que les autres. Ils étaient à peu près les seuls à prendre des notes sur les explications qu'on leur donnait.

Il faut noter aussi leur grand intérêt pour les cathédrales. On pouvait facilement les garder une heure durant, à en expliquer les tableaux.

A leur retour sur le bateau, on ne leur a pas confisqué la littérature religieuse mais seulement la littérature politique. On pouvait les voir lire ouvertement sur le bateau des brochures religieuses, comme « Dieu existe ».

Pendant deux jours une équipe de la télévision soviétique est venue prendre des vues au pavillon du Vatican. Un seul membre de l'équipe parlait français et faisait manifestement de la propagande pendant que les autres s'occupaient surtout de leur travail et posaient des questions, surtout lorsqu'ils n'étaient pas en groupe.

Les photos étaient prises suivant des directives reçues et, semble-t-il, avec l'intention de présenter le pavillon sous un jour défavorable, notamment les aspects d'art moderne. Ils n'ont rien pris de la salle *Imago Christi*, ni de la salle des sciences et, comme on insistait pour qu'ils prennent les membres de l'Académie pontificale et les audiences de Pie XII, ils ont répondu qu'ils n'avaient pas de directives à ce sujet, mais ensuite sont allés prendre des photos dans chacune de ces deux salles. D'autre part, le responsable semble ne pas avoir voulu présenter le Vatican sous un jour défavorable car il a demandé que le public circule sur les escaliers pendant les prises de vues. De plus, ce même responsable a pris l'initiative de demander de la littérature religieuse. Parmi les techniciens, certains n'avaient aucune formation anti-religieuse ; l'un d'eux a avoué n'avoir jamais lu de littérature de ce genre. Il avait visité des églises par curiosité et voulait savoir ce qu'était le catholicisme. Il se disait incroyant parce que, disait-il, je n'éprouve pas le besoin d'aller à l'église comme d'aller au cinéma ou au théâtre. D'autres ignoraient l'existence des camps de concentration en URSS et trouvaient illogique qu'on persécute les croyants alors qu'à Moscou les églises étaient ouvertes. Quand on leur expliquait la politique opportuniste de l'État, cela semblait leur ouvrir les yeux, ce qui montre

bien que les arguments de la propagande sont acceptés souvent machinalement, et qu'il suffit d'un simple raisonnement pour les ébranler. L'un d'eux dont la femme connaissait le français a demandé un catéchisme selon les directives de Pie XII, pour qui ils avaient en général de la sympathie.

* * *

Une remarque s'impose au sujet de tous ces contacts. Il est intéressant de constater que, tout en sachant dès les premières semaines qu'une littérature religieuse avait été préparée pour ces visiteurs, les Soviétiques n'ont pas défendu la visite du pavillon où cette littérature était distribuée, mais ne cherchaient qu'à écourter les visites. Il semble que le terrorisme stalinien a fait place à la « compétition des idées » de Khrouchtchev dans le cadre d'une surveillance encore serrée mais moins paralysante.

***.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — L'annonce de la CONVOCATION D'UN CONCILE ŒCUMÉNIQUE par S. S. le Pape JEAN XXIII, lors de sa visite à la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, le 25 janvier, a été accueillie avec joie et espoir par des millions de chrétiens. Cette initiative, révélatrice du style nouveau introduit dans le gouvernement de l'Église par le successeur de Pie XII, cor-

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* — *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes I) ; *BOR* = *Biserica Ortodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street. Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *EV* = *Ekklisiastikon Vima* (Mitropoleos kai Patroou 9, Athènes) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New-York, 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Flessa 6, Athènes) *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rusj*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

respond au souci de l'unité chrétienne que le nouveau pape n'a cessé de manifester depuis son accession au pastorat suprême. En effet, selon un communiqué officiel, dans la pensée du Saint-Père, ce concile doit avoir un double objectif : l'édification du monde catholique et la concrétisation de l'invitation aux communautés séparées pour la recherche de l'unité « que tant d'âmes aujourd'hui et de tous les points du monde désirent ardemment ». De nombreux dirigeants des Églises séparées se sont montrés vivement intéressés par cette annonce, considérée généralement comme un événement historique d'importance capitale. Il est vrai que, dans son ALLOCUTION aux curés de Rome, le 29 janvier, le Pape, évoquant à nouveau le problème de l'unité chrétienne et la réunion du prochain concile œcuménique, a laissé entendre qu'il ne minimisait pas les difficultés dans ce domaine. Il ajouta cependant : « Nous ne ferons pas un procès historique, nous ne chercherons pas à voir qui avait raison et qui avait tort. Les responsabilités sont partagées. Nous dirons simplement : réunissons-nous, finissons-en avec les dissensions » [1]. On sait l'intérêt particulier que le nouveau Pontife porte à la chrétienté orientale pour avoir passé près de vingt années dans le Proche-Orient, où il vécut intensément les problèmes posés par la désunion des chrétiens.

Leurs Excellences les ÉVÊQUES GRECS-MELKITES CATHOLIQUES ont tenu les 13 et 14 octobre dernier leur RÉUNION ANNUELLE, présidée par le Patriarche MAXIMOS IV, en sa résidence d'Aïn-Traz. Après avoir examiné la situation au LIBAN, ils ont étudié certaines questions d'ordre religieux relatives au statut des tribunaux ecclésiastiques et à la détermination du droit particulier de l'Église melkite-catholique dans la nouvelle législation orientale, à savoir : les droits et devoirs des personnes ecclésiastiques et laïques, compte tenu des droits et privilèges des Patriarches apostoliques de l'Orient tels qu'ils ont été définis par les conciles œcuméniques, les lois et les traditions ecclésiastiques et garantis par les promesses des Pontifes romains [2].

La lettre apostolique *Motu proprio* « *Crebrae allatae sunt* »

1. Cfr *La Croix*, 31 janv.
2. Cfr *Bulletin de la Paroisse grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre*, Noël 1958, p. 20.

sur le droit matrimonial pour l'Église orientale, a été éditée récemment à Athènes en traduction grecque. La version — en *katharevousa* — est signée par Hyakinthos DIMITRIOU et Pant. EVSTRATIADIS.

K, 10 décembre 1958, publie une information d'après laquelle le ministère roumain de l'intérieur a édicté des PEINES très sévères contre les prêtres catholiques (sans doute de rite oriental seulement) qui oseraient célébrer des offices. Ces prêtres sont qualifiés de vagabonds et d'escrocs. Toute personne qui ne dénoncerait pas un prêtre ayant célébré, est punie de cinq ans d'emprisonnement et de la confiscation de ses biens. Simultanément des mesures ont été prises contre l'Église orthodoxe (voir ROUMANIE). En décembre 1958 ce fut le DIXIÈME anniversaire de la SUPPRESSION de l'Église catholique roumaine de rite oriental. Le premier dimanche de l'Avent, une liturgie solennelle roumaine a été célébrée à Notre-Dame de Paris pour commémorer cette « liquidation » opérée par le décret-loi du 1er décembre 1948, coup de massue pour les 5 diocèses roumains de rite oriental avec leurs 1.807 paroisses, 1.906 prêtres et 1.600.000 fidèles (en 1948, les catholiques de rite latin étaient 1.050.000) [1].

A ROME, le 21 décembre, le R. P. André KATKOV, marianiste, a été sacré évêque par Son Excellence Mgr EVREINOV, assisté de LL. EE. Mgr BUČKO et Mgr MELETIEV. Le nouvel évêque, qui sera le coadjuteur de Mgr EVREINOV, est né à Irkoutsk en Sibérie en 1916. Émigré en Mandchourie avec toute sa famille, il fut ordonné prêtre en juillet 1944 et exerça son ministère dans les camps de réfugiés, puis en Angleterre et à partir de 1951, en Australie [2].

Quatre ans après l'expulsion du P. Bissonnette, la petite colonie diplomatique à MOSCOU a enfin retrouvé un aumônier. Après avoir vu en été 1955 son visa annulé en toute dernière minute, le P. DION, A.A., a pu, fin janvier, gagner Moscou. Simultanément l'archevêque BORIS, exarque du Patriarcat de Moscou

1. Cfr *La Nation Roumaine* (Paris), nov. 1958, p. 3.
2. Cfr *SICO*, 8 janvier.

pour l'Amérique du Nord et les Aléoutiennes, a été autorisé à se rendre aux États-Unis. On ne dit pas si le gouvernement américain a maintenu ses exigences de voir l'exarque patriarcal borner son activité à s'occuper uniquement du personnel de l'ambassade soviétique à Washington, comme l'aumônier le fait pour le personnel diplomatique à Moscou [1].

URSS. — *ŽMP*, N° 9 (septembre), contient quelques documents sur la rencontre à Utrecht, en août dernier, de représentants du patriarcat russe et du Conseil œcuménique des Églises. Du rapport de Mgr MICHEL, évêque de Smolensk, sur l'*Attitude de l'Église orthodoxe russe vis-à-vis de la vie sociale et politique*, notons ce qui suit : depuis la séparation de l'Église et de l'État en 1917, l'Église russe a cessé d'être un département de l'État et de s'occuper directement de questions à caractère social ou politique. « Cependant l'Église dispose encore maintenant dans ce domaine d'un solide instrument de sanction morale par la possibilité de manifester occasionnellement son approbation ou sa désapprobation au sujet de l'un ou l'autre fait de la vie courante. De telles déclarations ne restent pas sans influencer la volonté des croyants orthodoxes et, par elle, peuvent avoir des conséquences heureuses à l'extérieur. Utilisant cette possibilité, notre Église ne laisse jamais passer une occasion d'exposer son point de vue quand cela est nécessaire ». L'évêque rappelle ensuite à ce propos la formation spirituelle des fidèles par la vie liturgique de l'Église dont l'influence bienfaisante s'étend ainsi au-delà des limites du milieu proprement ecclésiastique (pp. 34-35).

Cette même pensée est exprimée dans le compte rendu que A. V. VEDERNIKOV consacre dans *ŽMP*, n° 10 (octobre), au livre du professeur Ernst BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche* (1957). BENZ ayant signalé comme un certain danger, pour l'Orthodoxie, son isolationnisme liturgique et son refus de servir le monde, le secrétaire de la rédaction de la revue patriarcale écrit :

« Nous estimons que dans ce domaine le prof. Benz prend pour des

1. Il paraît que le séjour de Mgr Boris aux USA était prévu pour trois mois seulement.

erreurs historiques de l'Orthodoxie les marques distinctives caractérisant la relation entre l'Église et le monde dans le christianisme oriental et occidental. Le fait de les opposer l'un à l'autre comme christianisme contemplatif et actif, et de reprocher à l'Orthodoxie orientale son refus d'un service actif rendu au monde, ne date pas d'aujourd'hui.

» En fait cependant, à ce qu'il paraît, il s'agit moins ici du principe d'un refus d'un service actif de la part de l'Orthodoxie que de la façon dont elle comprend ce service. Bien plus, de la façon dont elle conçoit l'idée même de l'action chrétienne. Si pour l'Occident elle se traduit toujours par l'un ou l'autre service extérieur (missions, instruction, activité éthico-sociale, etc.) pour l'Orient elle comporte avant tout la formation à la prière et le chemin du perfectionnement ascétique de la personnalité, appelés dans l'ascèse orientale « l'action spirituelle ». En conséquent l'Église orthodoxe met au premier rang des manières de servir le monde le service par la prière. Elle croit en ce que la prière liturgique pour les membres vivants et défunts de l'Église et pour le monde entier, loin d'être une façon secondaire de servir le monde, est peut-être plus importante que toute activité extérieure. C'est pourquoi, si certaines circonstances majeures privent quelques Églises locales de la possibilité d'exercer d'autres activités que la célébration des offices divins, cela ne conduit pas à un isolationnisme liturgique mais plutôt vers un élargissement de l'expérience dans le domaine de la prière liturgique. L'office divin prend dans ces cas un caractère particulièrement net de service actif, chargé en même temps de grâces pour les hommes et le monde entier. Et ceci vaut aussi pour l'action spirituelle individuelle. L'action spirituelle du cénobite ou de l'anachorète, vivant loin du monde et même s'il reste inconnu des hommes, garde sa valeur pour le monde entier » (p. 80) [1].

Pour le 40e anniversaire du rétablissement du patriarcat

1. Dans la Chronique précédente, p. 479, nous avons cependant relevé un article de *ŽMP* où on regrette que la question sociale n'ait pas trouvé la place qui lui revenait dans la théologie russe. — La recension de Vedernikov, d'ailleurs louangeuse pour l'ensemble, critique le livre de Benz encore sur deux autres points importants. On ne se déclare aucunement d'accord avec l'affirmation que dans la liturgie orthodoxe le caractère sacrificiel de l'Eucharistie est moins nettement exprimé que dans la messe catholique. De même on critique la façon dont dans ce livre on minimise la Présence réelle dans la liturgie de l'Orient en la réduisant pratiquement à l'acte de la célébration eucharistique (p. 77).

russe [1], le patriarche ALEXIS a fait paraître un VOLUME consacré à la vie de l'Église orthodoxe russe. Cet ouvrage de 230 pages grand format et abondamment illustré, paraissant en russe, anglais, allemand, français, italien, espagnol et arabe, comporte une préface dans laquelle le patriarche en définit le but et l'esprit : « Le lecteur étranger saura sans doute y puiser de nombreux renseignements utiles qui l'aideront à s'affranchir des idées préconçues sur la situation de notre Église et à mieux saisir le véritable caractère de ses rapports avec l'État soviétique ». Ensuite il exprime le vœu que l'ouvrage puisse servir aussi « la grande cause du rapprochement entre les peuples, dans un esprit de paix et de compréhension mutuelle ».

L'organe du Comité central du Parti communiste soviétique, *Partijnaja Žizn*, nº 22, 1958, dans un article *Relation entre le Parti communiste et la Religion*, signé D. SIDOROV, confirme indirectement ce que de nombreux témoignages avaient relaté sur le RENOUVEAU de l'Église en URSS. Encore une fois le zèle des gens d'Église est donné en exemple aux propagandistes antireligieux qui manquent d'imagination [2] et qui restent passifs, au grand profit de l'activité des ecclésiastiques et des sectaires : « Il n'y a pas actuellement de culte sans sermon tendant à éveiller l'intérêt pour la religion. Le clergé saisit toutes les occasions d'accompagner les cérémonies de l'Église — baptême, mariage, confession — d'explications sur leur « signification divine ». Les dirigeants des paroisses ont l'obligation de prêter une attention spéciale à l'ordre des offices et de s'y préparer soigneusement. Les évêques voyagent de plus en plus souvent dans leurs diocèses, prennent part aux services paroissiaux. Les chorales renforcent leurs rangs et nombre d'églises sont rapidement restaurées, ce qui exige de grosses sommes ». Plus grave est l'attitude conciliante de certains membres du Parti

1. Voir encore sur ces festivités qui ont eu lieu en mai 1958, *HK* nov. 1958, pp. 104-109.

2. Un dessin dans la revue satirique *Crocodile* du 10 déc. 1958 montre un conférencier qui lit péniblement un long discours de propagande antireligieuse. Tous les auditeurs bâillent. Une femme se frotte les yeux et dit : Avec un orateur comme ça il y aurait de quoi s'endormir même au royaume des cieux.

vis-à-vis de la religion et de l'Église. Comment admettre qu'un communiste, membre du Parti, participe à des fêtes religieuses, fasse bénir son mariage et baptiser ses enfants ? Il n'est pas tolérable non plus qu'un membre du parti ait des icones dans sa maison, ni qu'on y voie pénétrer un prêtre, déclare l'auteur de l'article avec des exemples à l'appui. Il termine en réclamant des mesures plus sévères, en particulier pour les organisations de jeunesse et leurs membres.

La revue théorique et politique du comité central du Parti, le *Kommunist*, nº 12, 1958, relève dans un article intitulé *La propagande de l'athéisme scientifique dans les revues locales du Parti*, de « nombreux faits qui dénotent l'existence de sentiments religieux parmi une partie de la jeunesse et même l'accroissement de ces sentiments ». Mais les revues de propagande négligent leur devoir dans la lutte contre la religion. « Même des événements historiques mondiaux, comme le lancement des satellites artificiels, sont omis dans la plupart des revues locales du parti ». Or « on ne peut ne pas voir leur immense signification quant à la conception de l'univers et partant pour l'athéisme scientifique... On ne dit pas assez que cette victoire de notre science confirme l'exactitude des conceptions scientifiques sur la structure de l'univers et la régularité de son évolution, qu'elle réfute les légendes religieuses sur « le royaume des cieux », etc ». [1]

Tass, 24 décembre 1958, a résumé un article de *Kommunist*, dans lequel on demande un dernier assaut contre la religion, avec intensification de la propagande scientifique athée [2].

Signalons les ARTICLES de : Hélène PELTIER, *Souvenirs et réflexions sur le christianisme en URSS*, dans *Études*, déc. 1958, pp. 293-308 ;

R. P. Cyprien KERN, *Philarète, métropolite de Moscou, Cinquante ans de gloire épiscopale*, dans *Istina*, 1958, Nos 2, 3 et 4 ;

Georges A. PANICHAS, *The Spiritual Art of Dostoievsky*, dans *S. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1958, Nº 4, pp. 20-36 ;

1. L'article est signé I. ALEXANDROV et I. KRYVELEV ; cfr *Est et Ouest* (B.E.I.P.I.), 1er-15 janv. 1959, pp. 14-18.

2. Mais à la même date *Tass* diffusait aussi différents messages de Noël de chefs religieux en Union soviétique. Quant à la propagande athée, cfr *HK*, janv. 1959, *Die antireligiöse Propaganda und Verlagstätigkeit in der Sowjet union*, pp. 210-214.

J. von Gardner, *Glocken als liturgisch-musikalisches Instrument in der russischen Kirche*, dans *Ostkirchliche Studien* (Wurzbourg), 1958, N° 3, pp. 173-183.

Albanie. — Le 16 juin, Mgr Christophe Kissis, métropolite de Tirana, Durazzo (Durrës) et Elbassan, et archevêque de toute l'Albanie, est décédé. Né en 1882 à Bérat, il avait étudié à Chalki. Devenu évêque titulaire de Synades en 1917, il finit par se faire proclamer métropolite de Tirana et archevêque de toute l'Albanie. Avec l'appui des patriarches de Roumanie et de Serbie, il parvint en 1937 à obtenir du patriarcat œcuménique la reconnaissance de son Église comme autocéphale. En 1949, le régime communiste l'éloigna de son siège et il passa ses dernières années dans la retraite, d'abord au monastère d'Ardeniza, ensuite à Tirana. L'Église est actuellement présidée par Mgr Paisios [1].

Alexandrie. — Le 30 novembre, S. B. le patriarche Christophoros de l'Église orthodoxe grecque d'Alexandrie a célébré le cinquantenaire de son sacre épiscopal. A cette occasion, le différend subsistant depuis bien des années entre le patriarche et les métropolites du trône d'Alexandrie, semble avoir été oublié. Réuni par le patriarche, le Saint-Synode a élu, en sa première séance du 27 novembre, quatre métropolites et un évêque auxiliaire : Mgr Parthenios Koinidis, métropolite de Carthage, Mgr Synesios Laskaridis, métropolite du Soudan, Mgr Cyprien Papadopoulos, métropolite de l'Afrique centrale, Mgr Nicolas Varepoulos, métropolite d'Afrique orientale et Mgr Barnabé Fotaras, évêque de Maréotide. A présent il y a donc neuf métropolites et deux évêques auxiliaires [2].

Pour ce qui en est du Patriarcat copte orthodoxe, malgré un accord intervenu entre l'Église d'Éthiopie et la commission copte, l'élection patriarcale semble encore loin de pouvoir se réaliser. Le désaccord reste profond entre le Saint-Synode et l'élément laïc, aussi bien qu'entre les évêques membres du Saint-

1. Cfr *E*, 1er déc.
2. Cfr *AA*, 17 déc. ; *P* 15 déc. — *P* du 15 oct. est un numéro spécial pour le jubilé d'or de ce périodique officiel du patriarcat d'Alexandrie.

Synode. Pour les détails, voir *POC*, oct.-décembre 1958, pp. 371-372.

Allemagne. — Dans une vue RÉTROSPECTIVE de la vie de l'Église au cours de 1958, l'évêque Otto DIBELIUS, président du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne, a relevé que, malgré une « tentative de détente », la situation, en république démocratique, restait pratiquement INCHANGÉE. Pas un instant ne se sont relâchés les efforts en vue de « transformer — avec un zèle grave et soutenu dont, seuls en Europe, les Allemands sont capables — la mentalité du peuple afin de le persuader de se libérer de la foi chrétienne pour adopter une idéologie matérialiste. Cela commence au jardin d'enfants, se poursuit par la « consécration de la jeunesse », et ainsi sans répit tout au long de la vie de l'homme ». — Pour la première fois, les Églises évangéliques ont admis, l'an dernier, la participation simultanée à l'instruction religieuse et à l'enseignement préparatoire à la « consécration de la jeunesse ». L'évêque a cependant catégoriquement nié qu'il y avait là un changement d'idée au sujet de l'incompatibilité entre cette « consécration » et la confirmation chrétienne. L'Église offre ainsi aux adolescents qui, sous la pression des circonstances, ont accepté involontairement la consécration, la possibilité de recevoir la confirmation. Un certain laps de temps sera laissé entre les deux cérémonies pour s'assurer avant tout que ces jeunes désirent réellement être confirmés dans la foi chrétienne et qu'ils rejettent l'athéisme : « Aucune Église chrétienne ne peut affirmer qu'une personne ne reviendra jamais sur une décision prise pour ou contre la foi. C'est pourquoi les portes de l'Église restent grandes ouvertes à ceux qui refusent de laisser toute leur existence être dominée par l'athéisme actuel » [1].

Amérique latine. — En novembre 1958, le CELAM (Conseil de l'Épiscopat d'Amérique latine) s'est réuni à Rome pour la troisième fois depuis sa constitution en 1955. Mgr Antonio SAMORÉ, secrétaire de la Congrégation des affaires ecclésiastiques

1. Cfr *SŒPI* 28 nov., 19 déc. et 9 janv.

extraordinaires, a évoqué les problèmes majeurs se posant au catholicisme latino-américain : la carence de l'instruction religieuse, la diffusion de la superstition et du spiritisme, la propagande protestante et l'activité communiste. « Nous ne sommes ni contre qui que ce soit ni contre quoi que ce soit, a-t-il dit ; nous luttons simplement pour fortifier notre foi, augmenter le nombre de nos prêtres et pour rendre leurs efforts efficaces »[1]. D'après le sous-secrétariat à l'éducation et à la jeunesse du CELAM, dans cette masse de 183 millions et dont 94 % sont baptisés, constituant plus du tiers de la catholicité, il n'y a que 3,5 % des hommes et 9,5 % des femmes pratiquants. Seulement un tiers des enfants font la première communion. Mgr SAMORÉ examina les mesures prises dans plusieurs pays d'Europe pour suppléer au manque de prêtres en Amérique latine. Ainsi, quatre-vingt-dix prêtres sont actuellement aux études à Louvain, en Belgique.

Quelques ARTICLES : *Perspectives de catholicité (Cahiers des Auxiliaires)* 1958, nº 4, est consacré à l'Amérique latine.

Robert ROUQUETTE, *Le Conseil épiscopal d'Amérique latine*, dans *Études*, janvier 1959, pp. 109-114.

Th. Henrique MAURER, Jr., *The Significance of Spiritism in Latin America*, dans *The Student World*, 1958, nº 4, pp. 356-364 ;

P. GORDAN, *Die Kirche in Latein-Amerika*, dans *Wort und Warhheit*, 1957, pp. 405-420, 590-602, 735-748 ;

P. DAMBORIENA, *Protestantisme latino-américain*, 1958, dans *Nouvelle Revue Théologique*, novembre et décembre 1959 ;

Dans *Herder Korrespondenz*, oct. 1958, pp. 2-6, *Um die Katholische Aktion in Südamerika ;*

DC du 7 décembre publie le discours de S. S. JEAN XXIII au CELAM, le 15 novembre 1958.

COLOMBIE. — Un RAPPORT a été publié à Bonn sur ce pays par les autorités ecclésiastiques luthériennes. Il en ressort une nouvelle fois qu'il n'y a pas de persécution catholique contre les protestants. L'enquête avait été faite en coopération avec l'Association luthérienne de Colombie[2].

1. *Id.*, 21 nov.
2. Cfr *ICI* 15 nov., p. 26. *SŒPI* n'a pas encore fait mention de ce rap-

Angleterre. — L'octroi dans l'Église suédoise des ordres sacrés aux femmes a rendu l'Église d'Angleterre perplexe à cause des relations établies depuis 1954 entre ces deux Églises. Le 19 novembre dernier l'archevêque de Cantorbéry a écrit une lettre confidentielle à l'archevêque de l'Église de Suède (le Dr. G. Hultgren). Si le texte en est resté secret, on sait cependant que cette lettre attire l'attention de l'Église suédoise sur les difficultés très grandes que cette décision entraîne pour l'Église anglicane. Le Primat anglican a fait allusion à cette lettre lors de la Convocation de Cantorbéry en janvier dernier. Des *gravamina* ont été présentés à cette Convocation ainsi qu'à celle d'York. Leur discussion a été remise à plus tard [1].

Antioche. — Le 14 novembre à Damas, Mgr Théodose, métropolite de Tripoli au Liban, a été élu PATRIARCHE orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient. Le nouveau patriarche est né à Beyrouth en 1886, il y fit ses études primaires et secondaires chez les frères des Écoles chrétiennes et au lycée de Damas. Sorti du séminaire de Balamande, il fréquenta en 1912 la faculté théologique de Chalki. Devenu en 1922 métropolite de Tyre et Saïda il fut transféré en 1949 à Tripoli. Outre l'arabe, le patriarche Théodose parle parfaitement le français, le grec et le turc ; il connaît un peu moins bien l'anglais, le russe et le syriaque. Il est considéré comme l'un des plus éminents savants de l'Orient. Il gouvernera les quelque 300.000 orthodoxes grecs de Syrie, du Liban et de l'Irak, ainsi que les 150.000 émigrés des deux Amériques (avec deux évêques aux USA, un au Brésil et un en Argentine).

Athos. — Le 16 juillet un grave INCENDIE a éclaté dans le

port, mais son édition du 28 nov. publie une enquête semblable, faite en commun par des catholiques et des protestants du Canada, et avec le même résultat. On peut dire que le cas de la Colombie est une de ces montagnes dans le monde œcuménique qui accouchent d'une souris. On se souvient comment l'évêque luthérien Hanns Lilje, de retour d'une tournée en Colombie, avait déjà pris la défense des catholiques colombiens contre des attaques violentes au sein du comité central du COE à New Haven, en été 1957. Cfr *Chronique* 1957, pp. 322-324 ; et p. 76, note 1.

1. Cfr *CT*, 16 janv. ; *CEN*, 23 janv.

monastère russe du St-André (le Sérail), détruisant le réfectoire et la bibliothèque. Les dégats sont évalués à plus de 2 millions de drachmes [1].

L'introduction de la RADIO sur le territoire de la Sainte Montagne trouble, on s'en doute, sa paix et préoccupe beaucoup les moines soucieux de leur état. On lira, à ce propos, des pages caractéristiques et, somme toute, édifiantes dans *Hagios Paulos*, juil.-sept., 1958.

Bulgarie. — A l'occasion du CINQUANTIÈME anniversaire de son ordination sacerdotale, le Dr. ZANKOV, protoprêtre, professeur de droit canon à la faculté de théologie de Sofia, a été fêté par le Saint-Synode de l'Église orthodoxe bulgare. Il y a deux ans, on célébrait le 75e anniversaire de naissance de cet éminent pionnier du mouvement œcuménique. — *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1958, no 4, publie une étude du Dr. ZANKOV, *Die Bulgarische orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart* (pp. 189-208).

Constantinople. — Le choix d'un SUCCESSEUR à feu l'archevêque Michel d'Amérique du Nord et du Sud, décédé en juillet 1958, a divisé le Saint-Synode du patriarcat œcuménique. Le désaccord entre les douze évêques du Synode a atteint son paroxysme, paraît-il, vers la mi-janvier qui vit quatre métropolites EXPULSÉS par le patriarche Athénagore pour avoir diffamé l'un des candidats, le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarche auprès du Conseil œcuménique à Genève, en raison de prétendues activités anti turques. Le patriarcat a énergiquement protesté contre ces accusations, particulièrement pénibles, on le sait, dans la tension actuelle créée par le problème de Chypre. Le Synode qui s'était séparé après l'incident, a été par

1. Dans ce désastre 350 manuscrits ont péri dont plusieurs n'avaient pas encore été explorés. Il faut y ajouter encore 12.000 ouvrages russes, plusieurs ornements précieux et des vases sacrés. Les 12 moines habitant ce skite ont dû déménager dans la partie orientale du monastère. La cathédrale de Saint-André n'a pas souffert des flammes, mais d'autres sanctuaires ont brûlé. Cfr *RM*, 18 déc. 1958, p. 6. — Malgré l'autorisation de la part du gouvernement grec, le recrutement russe venant de l'émigration se fait encore toujours attendre.

la suite reconvoqué mais on ignore si les huit évêques restants procéderont ou non à l'élection prévue [1].

États-Unis — L'ARCHIDIOCÈSE ORTHODOXE GREC d'Amérique développe le réseau de ses ÉCOLES. Pour l'année scolaire 1957-1958, outre le Séminaire de Brookline, Mass., et l'Académie de Garrison, N. Y., qui comptent ensemble 206 étudiants et élèves, fonctionnaient neuf écoles helléno-américaines avec 2.182 élèves garçons et filles. 12.283 écoliers fréquentent en plus 372 écoles grecques de « l'après-midi » [2].

M. Peter MELNIK, président des *Federated Russian Orthodox Clubs* aux USA, ayant posé dans le *Russian Orthodox Journal* la question du calendrier grégorien, a pu constater, parmi ses correspondants, une majorité favorable à l'adoption de ce calendrier [3].

Finlande. — Du 24 novembre au 1er décembre des fêtes ont marqué le QUARANTIÈME ANNIVERSAIRE de l'autonomie de l'Église orthodoxe de Finlande. Le patriarcat de Constantinople avait envoyé des délégués.

France. — Le *Cerkovnyj Věstnik,* organe de l'Exarchat orthodoxe russe du Patriarcat œcuménique en Europe, consacre une partie du fascicule janvier-novembre 1958 au jubilé de cinquante ans d'épiscopat du métropolite VLADIMIR. A cette occasion, un recueil d'articles ainsi qu'une vie du métropolite Vladimir, par le professeur A. V. KARTAŠEV, ont été publiés.

Le supplément français du *Vestnik* des étudiants russes, 1958, nº 4, continue l'exposé de M. STRUVE sur l'*Orthodoxie dans le monde* [4]. On y trouvera en outre quelques informations sur le

1. Cfr *SŒPI*, 30 janv. — L'élection de Mgr Jacques a eu lieu entretemps.

2. Cfr *OO*, sept.

3. Cfr *The Russian Orthodox Journal*, déc. 1958, p. 4. Il s'agit de réactions à un article paru en déc. 1957 dans la même revue, *On the date of celebrating Christmas*.

4. Remarquons, pour ce qui concerne l'Église roumaine aux USA, que ce n'est pas le groupe de l'évêque Valerian Trifa mais celui de l'évêque Théophile, consacré en déc. 1954 par le métropolite Bessarion, qui s'est récemment mis sous la juridiction de l'Église russe synodale (8 paroisses) ; cfr *PR* 15/28 nov. 1958, p. 13 ; *RM*, 20 nov., p. 8.

mouvement de jeunesse orthodoxe du Patriarcat d'Antioche et sur le développement du mouvement SYNDESMOS auquel se sont jointes à présent une douzaine d'associations orthodoxes de jeunesse de plusieurs pays d'Europe et d'Asie.

En novembre s'est ouvert à St-RAPHAËL (Var) un FOYER pour 108 réfugiés russes âgés venus d'Iran, Trieste, Beyrouth, Turquie, Grèce et d'Indochine. Ce foyer est l'œuvre commune de divers organismes d'entraide. Le pasteur Marc BŒGNER, président de la fédération protestante de France et président de la CIMADE (agence française d'entraide œcuménique) souhaita la bienvenue aux nouveaux arrivants. Un autre groupe de réfugiés russes venant de Hong-Kong est encore attendu [1].

Grèce. — Le 1er novembre le SYNODE de la Hiérarchie s'est réuni à Athènes. Devant 58 métropolites, Mgr l'Archevêque THEOKLITOS a prononcé le discours d'ouverture. Prirent ensuite la parole le ministre des cultes et de l'instruction nationale M. G. VOYATZIS et le Président du conseil M. KARAMANLIS. M. Voyatzis a suggéré qu'il serait opportun d'appliquer les prescriptions des saints canons sur la réunion de la hiérarchie deux fois par an, ou à tout le moins une fois par an. (Mgr Theoklitos avait exprimé le même vœu). L'archevêque a touché chacun des dix points à l'ordre du jour remarquant notamment que, pour le renouveau de la vie monastique, on constate chez les jeunes gens un manque d'intérêt pour le monachisme. Le Synode a poursuivi ses travaux pendant tout le mois de novembre ; la session de clôture se tint le 29. *E* du 20 décembre publie le MESSAGE du Synode au peuple grec signé par l'archevêque et 58 métropolites.

Nous le résumons en ajoutant quelques détails puisés à d'autres sources. Notons que les dix points qui le composent ne sont pas exactement ceux de l'ordre du jour.

1. ÉDUCATION NATIONALE. Les hiérarques ne s'opposent pas à l'instruction technique mais ils demandent que soient respectées en tout les traditions helléno-chrétiennes du peuple. Les cours de

1. Cfr *SŒPI*, 21 nov.

religion doivent être considérés comme de première importance dans l'éducation de la jeunesse.

2. Paléoïmérologitisme [1]. L'Église officielle est disposée à faire célébrer les offices selon l'ancien calendrier mais dans ses églises et par ses prêtres qui reconnaissent le métropolite légitime du lieu. Les prêtres paléoïmérologites qui auraient été légitimement ordonnés peuvent être reçus dans l'Église officielle. Les sacrements des paléoïmérologites, baptême, mariage, etc., sont nuls et sans valeur. Seuls seront poursuivis les pseudo-évêques et les pseudo-prêtres. En vertu de cette décision, la police a arrêté deux prélats paléoïmérologites : l'évêque du Pirée, Anthimios Charisis, exilé au monastère Strophadon à Zante (véritable condamnation à mort dit l'organe des paléoïmérologistes *Kyrix Ekklisias Orthodoxon* de décembre) et l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce Agathangelos Elevtheriou, tout d'abord condamné au même sort, ensuite, sur intervention du procureur du roi, admis à l'hôpital. Nous ignorons les antécédents de l'évêque du Pirée ; quant à l'archevêque Agathangelos, il s'agit d'un homme déjà âgé, ancien archimandrite d'Athènes, licencié en théologie, si nous ne nous abusons. Il a dû rallier le paléoïmérologisme avec deux autres archimandrites théologiens en 1957. Les trois furent consacrés illégitimement évêques et Mgr Agathangelos fut élu à sa dignité actuelle le 18/31 mars 1958. (Voir *KEO*, avril, et les nombreuses sommations à comparaître devant le tribunal ecclésiastique publiées dans *E*). Il y a lieu de croire que cette question n'est pas encore réglée.

3. Propagande des hétérodoxes. L'Église décide d'inviter l'État à prendre des mesures pour empêcher les personnes et organismes étrangers de propager des idées fausses et d'attirer les membres déshérités du peuple grec par des avantages matériels.

4. Appointements du clergé. Rien de neuf, si ce n'est un comité mixte.

5. Mariage et divorce. Sont rejetés sans discussion la possibilité d'un quatrième mariage et le divorce automatique. Seulement, l'Église consent *κατ' οἰκονομίαν* et pour une période de six mois, à accorder le divorce dans les cas où les époux, vivant séparés depuis plus de dix ans, ont contracté des liaisons irrégulières. Elle pose des conditions et souligne que cette mesure d'exceptionnelle condescendance vise avant tout la légitimation des enfants.

1. Le mouvement des adhérents à l'ancien calendrier.

6. Relations avec les Églises homodoxes et hétérodoxes et avec le C.O.E. On les souhaite plus étroites avec les homodoxes, on souligne la place prééminente du patriarcat œcuménique, le devoir de l'Église de Grèce vis-à-vis des patriarcats orientaux. Le protestantisme n'est guère prisé : « Les différentes confessions et hérésies se donnent le titre d'Église sans posséder le caractère fondamental de cette divine institution ». Participation au mouvement œcuménique uniquement par le truchement de professeurs de théologie laïcs [1].

7. Sacerdoce royal. *En*, 1er déc., nous apprend que ce sujet, qui ne figurait pas à l'ordre du jour, a provoqué une séance extraordinaire et des discussions extrêmement mouvementées. Il s'agit d'une attaque en règle d'une majorité de la hiérarchie contre les vues sur le sacerdoce des laïcs exprimées dans des ouvrages récents par les professeurs Trembelas, Bratsiotis et le Rme P. J. Kotsonis. C'était surtout le professeur Trembelas qui était visé. Finalement la question fut considérée comme réglée mais, dans les actes du Synode, fut inscrit l'avis suivant de la hiérarchie : « La sentence suivant laquelle l'expression de la première épître catholique de Pierre (2, 9) « sacerdoce royal » attribuerait aux laïcs un droit quelconque au sacerdoce si minime fût-il, est condamnée, car la hiérarchie n'admet pas un sacerdoce général et un sacerdoce particulier. Elle n'en connaît qu'un seul, celui qui est conféré par le sacrement de l'Ordre ». Cette sentence déplaît beaucoup à plusieurs [2].

8. Rotary International. Étant en marge du christianisme, ce mouvement exige une attitude réservée. Le clergé ferait bien de ne pas y adhérer.

9. Administration d'établissements ecclésiastiques. L'exemple des abus signalés au sanctuaire marial de Tinos incite la hiérarchie à demander à l'État d'instaurer une législation propre à parer à toute possibilité d'abus de ce genre.

10. Questions diverses ; renvoyées au Synode permanent.

1. *K*, 21 janv., rapporte que le secrétaire général du COE aurait écrit à Mgr l'Archevêque d'Athènes pour exprimer sa déception personnelle et celle de tout le Conseil à la décision de la hiérarchie grecque de n'envoyer dorénavant que des délégués laïcs aux réunions œcuméniques. Cette même décision fut l'objet d'une conférence à l'archevêché où se réunirent évêques et laïcs, y compris des représentants du ministère des Affaires étrangères. S. B. l'Archevêque coupa court en disant que la décision de la hiérarchie était finale et ne peut être modifiée. Cfr aussi *SŒPI*, 12 déc.

2. Cfr *En*, 20 déc. Le message signale que le prof. P. Trembelas, auteur d'un livre « Un sacerdoce royal », a reconnu son erreur.

Nos sources ne nous donnent aucune trace d'une discussion sur l'état déplorable du monachisme grec. D'autre part, le premier point de l'ordre du jour : « Revision de la Charte constitutionnelle de l'Église », avait été discrètement laissé de côté, d'où mécontentement du ministre des Cultes, chrétien fervent et consciencieux. Il a déclaré à la hiérarchie qu'il déposait un projet de loi contenant, entre autres, la suppression de la transférabilité des évêques d'un siège à l'autre, la réduction des nombres des diocèses, la révision des frontières entre les diocèses, la spécification des qualités exigées des candidats à l'épiscopat, la convocation annuelle du synode de la hiérarchie. Sur cette motion, le Saint-Synode a demandé que la hiérarchie puisse discuter ce projet en session extraordinaire. Fixée par le ministre au 19 janvier pour une période de cinq jours, consacrée aux délibérations sur cette seule question [1], la session extraordinaire a eu lieu mais les évêques ont décidé de RENVOYER à plus tard la réforme de la constitution de l'Église, ce qui a soulevé de vives DISCUSSIONS à Athènes. La hiérarchie a toutefois formé un comité de treize membres chargé d'étudier les propositions gouvernementales ; il fera rapport à la prochaine réunion du Synode, le 1[er] octobre. De différents côtés on a critiqué la lenteur de la hiérarchie et le désir a été exprimé de voir le gouvernement prendre la chose en main, pour autant que la doctrine ne soit pas en cause et qu'il s'agisse de modifications d'ordre purement administratif [2]. Quant aux rencontres annuelles régulières de la hiérarchie, le principe en a été admis par les évêques.

An, janvier, se livre à une CRITIQUE particulièrement acerbe contre les maigres résultats du Synode, notamment contre l'introduction d'un sujet théologique dépassant de loin la compétence de la plupart des membres (sacerdoce des laïcs).

OS, déc., dit que des diverses questions ecclésiastiques « pas une ne trouva une solution, bien plus pas une ne fut bien posée ».

OS, 1[er] août publie les vues du prof. KONIDARIS sur les thèmes à discuter à un éventuel PROSYNODE PANORTHODOXE. Comme on s'en souviendra, ces thèmes ont été préparés par le Saint-

1. Cfr *En*, 20 déc. ; *An*, janv.
2. Cfr *SŒPI*, 30 janv., p. 4.

Synode de l'Église de Grèce et proposés à la réflexion des évêques et des professeurs de théologie. *Irénikon* en a publié la traduction [1]. Tout comme le prof. ALIVISATOS, M. Konidaris s'oppose, avec force arguments — d'ailleurs peu rassurants sur l'état actuel de la science théologique en Grèce — à toute idée de rédaction d'une « Confession de foi orthodoxe » [2].

Le RETOUR dans leur patrie d'enfants jadis enlevés par les partisans et demeurés pendant dix ans dans des pays communistes, crée de sérieux problèmes de réadaptation. Beaucoup de ces enfants, maintenant devenus des jeunes gens, ont été fortement contaminés par les idées communistes et la corruption morale. Le métropolite de Dryinoupolis et Konitsa, Mgr CHRISTOPHE, attire l'attention sur ce mal [3].

Le 23 août est décédé à Athènes l'archimandrite Basile STEPHANIDIS, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de la capitale de 1924 à 1949. Il s'était fait un nom comme historien au-delà des frontières de sa patrie et en dehors de sa langue. Son *Ekklisiastiki Historia* (Athènes, 1948) restera longtemps un ouvrage de premier rang [4].

OS, déc., regrette que l'Église de Grèce NE PARTICIPE PAS à la Semaine de Prière universelle pour l'Unité et suggère que le Saint-Synode s'occupe de la question [5].

Inde. — Au cours du mois de décembre un événement im-

1. Cfr *Chronique* 1957, pp. 220-221.
2. M. Konidaris dit entre autres que la chaire du professeur de théologie dogmatique et morale dans l'université d'Athènes est vacante depuis 21 ans, que celle de Salonique est de fait inexistante et qu'on ne perçoit pas encore de théologien dogmatique à l'horizon. La philosophie n'est pas cultivée et la théologie de la Bible est une matière totalement inconnue (p. 203, col. 2).
3. Cfr *Ho Ephimerios*, 1er oct. ; *Zoï*, 2 oct., etc.
4. Cfr *AA*, 10 sept.
5. Le 19 janvier, pendant que le reste du monde chrétien cherche à s'unir dans la prière, le Saint-Synode recommande l'office de Marc d'Éphèse avec des textes comme celui-ci (il y en a d'autres semblables) : « Par une invention que lui suggéra sa divine sagesse, Daniel jadis pourfendit le dragon de Babylone, mais toi, ô Marc, par tes paroles tu as terrassé Eugène de Rome, le terrible dragon d'Italie, qui par ses additions corrompait la foi des Pères. Ainsi tu as sauvé l'Église du Christ de cette corruption » (*Calendrier de l'Église de Grèce* 1959, p. 38).

portant s'est produit : la RÉUNIFICATION, après une scission de plus de cinquante ans, des deux factions opposées des JACOBITES DU MALABAR (État de Kérala) qui groupent environ 800.000 fidèles.

D'un article du R. P. E. HAMBYE, dans *La Croix* du 10 février, nous empruntons les renseignements suivants : Cette très ancienne chrétienté du Malabar dépendait de l'Église chaldéenne ou assyrienne entraînée dans le schisme nestorien (lors du concile d'Éphèse en 431). Au XVIe siècle, par le contact des Portugais, ces « chrétiens de Saint-Thomas » entrèrent en communion avec Rome. Mais bientôt les excès des missionnaires latins provoquèrent une violente réaction. En 1653, un schisme éclata. Beaucoup se placèrent sous l'obédience du patriarche syrien d'Antioche (monophysite). En 1909-1912, cette Église jacobite ainsi formée s'est scindée en deux. Une partie se fit proclamer indépendante et le chef de ce groupe prit le titre de catholicos. L'autre partie continua à être gouvernée par un métropolite sous la juridiction du patriarche d'Antioche. Depuis cinquante ans, les deux groupes se disputaient la propriété des biens ecclésiastiques, dans une suite ininterrompue de procès qui engloutirent des sommes considérables. Enfin, par un arrêt que la Cour constitutionnelle reconnut définitif le 28 octobre, tous les biens en litige sont attribués au parti du catholicos. Devant ces faits, on opta pour la réunion des deux partis, facilitée par l'élection, le 25 octobre, d'un nouveau patriarche syrien d'Antioche Jacob Mar SEVERIOS, à Homs. Celui-ci connaît bien la situation en Inde pour y avoir vécu durant douze ans comme moine enseignant. Outre la connaissance du malayalam, langue officielle de l'État du Kérala, il possède la langue du peuple jacobite de l'endroit. Le catholicos reconnaîtra désormais la juridiction spirituelle du patriarche, tandis que ce dernier accepte ce que ses prédécesseurs avaient toujours refusé, l'autonomie des jacobites de l'Inde et la position privilégiée du catholicos avec toutes ses conséquences canoniques. Le 16 décembre tous les évêques des deux partis se réunirent en la chapelle du vieux palais épiscopal de Kottayam, siège du catholicos, et scellèrent par le baiser de paix la réconciliation si longtemps attendue.

Jérusalem. — Après l'expulsion de Mgr TIRAN Nersoyan du secteur jordanien de Jérusalem en août dernier [1], on annonça en

1. Cfr *Chronique* 1958, p. 489.

décembre celle d'un évêque et de six prêtres, également de l'Église arménienne grégorienne. Ils étaient considérés comme des adeptes du patriarche désigné, Mgr Tiran, qui a cherché à maintenir des liens spirituels avec le siège du catholicos suprême arménien d'Etchmiadzin (Arménie soviétique) [1].

Norvège. — Le 14 janvier, à l'âge de 75 ans, est décédé l'évêque Eivind BERGGRAV, qui fut primat de l'Église luthérienne de Norvège et l'un des premiers présidents du Conseil œcuménique des Églises.

Pologne. — *AA*, 8 oct., donne des détails sur l'Église orthodoxe de Pologne. Elle comporte une métropole divisée en quatre éparchies (évêchés) :

1) VARSOVIE-BIELSK, métropolite S. B. Mgr MACAIRE, 6 doyennés, 67 paroisses ;

2) BIALYSTOK-GDANSK : évêque Mgr TIMOTHÉE, 6 doyennés, 52 paroisses ;

3) LODZ-POZNAN (Posen) : évêque Mgr GEORGES, 3 doyennés, 15 paroisses ;

4) WROCLAW (Breslau) — SZCZECIN (Stettin) : évêque Mgr STÉPHANE, 2 doyennés, 40 paroisses.

En tout 174 paroisses, un couvent d'hommes (SAINT-ONUPHRE) et un de femmes (SStes MARTHE et MARIE, fondé en 1947) [2].

Depuis le début de l'année scolaire 1957-58, l'ACADÉMIE DE THÉOLOGIE CHRÉTIENNE (formée en 1954, avec une faculté de théologie CATHOLIQUE, à la suite d'une réorganisation de l'Université de Varsovie) a ouvert une section de théologie ORTHODOXE [3]. De plus d'un million qu'ils étaient en 1939, le nombre des membres de l'Église LUTHÉRIENNE de Pologne est tombé à environ 200.000 [4].

Roumanie. — En juillet 1958, le gouvernement a ARRETÉ et déporté environ 250 prêtres et moines orthodoxes. Le 3e biblio-

1. Cfr *SŒPI*, 9 janv.
2. Cfr *E*, 15 mars 1957.
3. Cfr *Cŭrkoven Vestnik*, Sofia, 26 avril 1958.
4. Cfr *SŒPI*, 6 déc. 1957.

thécaire du patriarcat, le médecin particulier du patriarche et finalement le patriarche lui-même ont été emmenés, après une longue et minutieuse perquisition opérée au patriarcat, vers une destination inconnue. Le patriarche y serait sous la surveillance d'un service spécial de la police [1].

Suède. — Malgré les décisions officielles, l'accès des femmes aux fonctions pastorales ne va pas sans difficultés. Au début de novembre 50 pasteurs et laïcs de l'Église de Suède se sont réunis à Växjö sous la présidence du doyen DANELL, de la cathédrale de Växjö. Une DÉCLARATION a été publiée à l'adresse de tous les évêques de l'Église de Suède, du ministre des Affaires ecclésiastiques et d'un certain nombre de personnalités étrangères. Il y est affirmé que « le Synode a outrepassé ses pouvoirs et n'a pas d'autorité contre la parole de Dieu » ; le manifeste poursuit : « La crise actuelle provient de la détérioration graduelle de la pure doctrine de l'Église et du développement non-biblique de l'idée d'une Église nationale ». Les signataires donnent cependant l'assurance que leur groupe n'a nulle intention de créer une scission, mais invitent tous les fidèles à se désolidariser de l'erreur. Un autre groupe s'est constitué à Uppsala sous la présidence de l'évêque Bo GIERTZ, de Gœteborg. Nous avons signalé plus haut l'embarras de l'Église anglicane devant cette affaire survenant au cours d'une politique de rapprochement et d'union où les questions doctrinales sont déjà fort minimisées.

Sous le titre *Problèmes luthériens vus de Suède*, le P. R. REFOULÉ, O. P., dans *Istina* 1958 nº 3, pp. 333-360, expose le rôle de la Suède dans le mouvement théologique de ces dernières années.

Relations interconfessionnelles. — Nous renonçons cette année, tant la matière est abondante, à énumérer, même globalement, les manifestations et publications relatives à la SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ [2]. Celle-ci prend de plus en plus

1. Cfr *AA*, 17 déc. ; *SŒPI*, 12 déc.
2. Cfr pour une bibliographie détaillée les bulletins de *VUC*.

d'extension. A preuve, le centre lyonnais dirigé par le P. MICHALON, successeur de feu l'Abbé Couturier, a expédié 550.000 petites brochures devant servir à la célébration de la semaine. Les demandes ont dépassé de 30.000 exemplaires les réserves prévues. Fait particulièrement réjouissant, un prêtre espagnol en a commandé 25.000 et en Angleterre 50.000 en ont été répandus. La Commission de Foi et Constitution du COE a fait savoir que son appel avait été mieux entendu que jamais cette année. En cinq ans, le nombre des feuillets qu'elle distribue a passé de 10.000 à 145.000 [1].

La Revue *Verbum Caro* nº 49 (1959) débute par un fragment du DIALOGUE entre le Frère Prieur de Taizé et Mgr Chevrot, enregistré à l'occasion de la semaine de 1958, et par une méditation sur l'Unité du R. P. MENESSIER. Ce fascicule contient des articles particulièrement importants : Max THURIAN, *Le Mémorial des Saints. Essai de Compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique;* Richard PAQUIER, *L'Épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église;* Jacques ROSSEL, *L'Église de l'Inde du Sud ; son histoire, sa doctrine, sa liturgie.* — Dans la chronique orientale : Jean Michel HORNUS, *L'Église arménienne.* (Dans le nº 48, le même auteur avait traité de l'*Église maronite au Liban*).

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* Le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a pris connaissance « avec grande joie » de l'élection du pape Jean XXIII, qui a laissé dans la chrétienté orientale d'excellents souvenirs de son séjour en Europe orientale et en Turquie. En Grèce, également nombreux sont ceux qui ont connu le délégué apostolique Mgr Roncalli, et qui se sont réjouis de son élévation au trône pontifical. Espérons que dans ce pays puisse se clarifier l'atmosphère en ce qui concerne les rapports avec l'Église catholique, rapports qui, ces derniers temps, furent assez tendus, comme en témoignent plusieurs articles polémisants dans la presse grecque [2]. *Zoï* du 18 septembre reproduisit d'un autre journal un article violemment agressif qui attribuait aux catholiques latins de Grèce 150 églises

1. Cfr *SŒPI*, 23 janv.
2. Par ex. *Zoï*, 7 et 28 août (cfr *K*, 23 juil. et 13 août).

et, indûment, aux catholiques de rite grec 127. Chiffre étonnamment fantaisiste ; on se demande comment une publication sérieuse a pu le reproduire. En effet, tout compté, les « uniates » ne doivent pas posséder 10 sanctuaires dans tout le royaume.

K du 14 janvier nous livre enfin l'histoire de l'INTERVENTION de Mgr l'Archevêque d'Athènes qui a fait interrompre les travaux de construction de l'église pour l'exarchat de rite grec. Par lettre datée du 17 mars 1958 (cinq jours après le sacre du nouvel exarque) et adressée au premier ministre, Mgr THEOKLITOS demandait que la police interdise tout travail ultérieur. « Les constructeurs visent manifestement le prosélytisme, disait-il ; il n'est pas admissible que dans la capitale hellénochrétienne les catholiques romains de tout bord soient laissés libres et sans surveillance ». Toutes les démarches faites depuis lors pour reprendre les travaux ont échoué.

Quant à la convocation du CONCILE ŒCUMÉNIQUE, les patriarcats orthodoxes de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem se sont abstenus jusqu'ici de tout commentaire officiel, en attendant plus ample information [1].

Dans la *Revue nouvelle*, nov. 1958, M. l'abbé Georges DUMONT consacre quelques pages au malaise provoqué chez les catholiques de rite oriental par la publication du nouveau code de Droit canonique *(Autour du synode grec-catholique de février 1958 au Caire)*. Rappelant l'article paru dans les *Études*, où on avait cru pouvoir expliquer la réaction ferme des évêques grecs par

1. Cependant, S. B. le patriarche d'Antioche THÉODOSE VI a rédigé en français la déclaration suivante qu'il a fait remettre à la presse : « La réponse orthodoxe universellement valable est celle qui sera donnée suivant la décision prise par le Conseil panorthodoxe composé des représentants des Églises orthodoxes autocéphales du monde entier.

Ceci n'empêche toutefois pas qu'une seule Église autocéphale telle que celle d'Antioche puisse se prononcer au sujet de la convocation par le pape Jean XXIII d'un Concile œcuménique composé des représentants de toutes les Églises d'Orient et d'Occident.

Cette réponse est la suivante : le Concile ainsi convoqué doit être présidé par le Pape en sa qualité de premier parmi des égaux sur la base des principes de la foi, de la doctrine et des traditions en usage dans l'Église indivisée, avant la sortie de l'Église de Rome de l'ensemble de la chrétienté qui était dirigée jusqu'à la date de la séparation par les cinq patriarcats de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem ».

leur attachement à des structures ecclésiales dépassées, notamment à une conception « trop archaïque » de la fonction des patriarches dans l'Église, comme s'il s'agissait d'un phénomène d'auto-défense d'une petite communauté sclérosée sans intérêt pour l'Église universelle [1], l'Abbé G. DUMONT écrit :

« La violence même des réactions produites par le nouveau code de Droit canonique au sein de l'Église melkite catholique prouve heureusement qu'il n'en est rien, que cette Église apostolique est toujours en pleine vitalité et pleinement consciente de ses responsabilités vis-à-vis de l'unique Église du Christ. Il ne suffit pas de percevoir la violence des réactions, il faut aussi considérer leur qualité. Ce sont des pasteurs pieux et éclairés qui défendent avec l'appui de leurs fidèles l'existence du catholicisme oriental, non pour maintenir des titres et des privilèges personnels, mais pour affirmer, contre l'offensive séculaire de la latinisation, et raffermir le caractère universel de l'Église catholique romaine, au sein de laquelle tous les peuples sont attendus, avec ce qu'il y a de meilleur dans leur civilisation et leur culture, et où plus de 200 millions d'orthodoxes doivent retrouver leur place, sans rien perdre de leur acquis spirituel, de leur vénérables traditions ni de leur dignité humaine. C'est à cause de leur fidélité au catholicisme, parce qu'ils ont conscience d'être un lien d'amour entre l'Orient et l'Occident, que les Grecs catholiques défendent sans défaillance leur existence collective et les droits de leur Église, qui est un membre vivant et actif, irremplaçable, de l'unique Église catholique. Nous pourrions nous demander qui fait de l'archaïsme. Ne serait-il pas plutôt à chercher du côté de ceux qui rêvent toujours d'une Église catholique liée à la culture latine et à la civilisation de l'Occident ? »

En terminant, l'A regrette que les *Études* aient dû croire refuser le droit de réponse :

« N'était-ce pas une occasion qu'il fallait saisir, sinon chercher, de faire connaître à l'élite catholique française, à laquelle cette revue s'adresse, l'épreuve quasi permanente et la lutte tenace d'une communauté de 350.000 catholiques orientaux, entre une orthodoxie méfiante et une latinité le plus souvent indifférente, qui entend

1. Cfr *Irénikon* 1958, pp. 352 et ss.

prouver, par son existence même et sa double fidélité, qu'il n'est pas impossible d'être totalement, dignement, fièrement catholique, tout en restant parfaitement, noblement oriental ? Ne serait-ce pas un signe des temps, alors que l'on parle tant aujourd'hui de catholicité et d'unité, qu'un archevêque oriental ne puisse pas facilement faire entendre sa voix pastorale et défendre les intérêts les plus essentiels de l'Église à l'une des tribunes les plus ouvertes du catholicisme européen ? Parce que nous avons la foi en l'Église une, sainte, catholique et apostolique, nous affirmons tous que la réunion de tous les frères séparés est possible, et nous la voulons tous sincèrement. Mais avant d'exiger de ceux qui ne communient pas encore à notre table les immenses sacrifices que cette restauration requiert, il y a encore de notre côté pas mal de résistances à vaincre et de perspectives à élargir ».

Anglicans. — L'annonce du CONCILE œcuménique a été bien accueillie par les autorités de l'Église d'Angleterre spécialement mandatées pour l'examen des questions relatives à l'unité chrétienne, écrit le *Church Times*. L'évêque de Guildford, le Right Rev. Ivor WATKINS, président du Conseil pour la coopération œcuménique a déclaré que si des observateurs étaient invités il faudrait certainement accepter l'invitation.

« L'appel à l'unité venant du Vatican et du patriarcat œcuménique est un signe du mouvement et du désir de l'unité dans toute la chrétienté ; il faut le considérer comme un élément d'espoir pour l'avenir » [1].

Dans *Rythmes du Monde*, 1958, nos 3-4, le Rev. Henry R. P. BRANDRETH, O. G. S., consacre un article à la *Conférence de Lambeth 1958*. Dans *Blackfriars*, nov. 1958, pp. 444-455, le R. P. Henry

1. Cfr *CT*, 30 janv. — Mentionnons ici que l'évêque anglican de Chelmsford, le Dr. S. F. ALLISON, a, au moment du conclave, prié « pour ceux qui ont la responsabilité d'élire le nouveau Pape », dans la cathédrale de Chelmsford, le lundi 27 oct. avant la conférence diocésaine. Il dit à l'assemblée : « Nous devons, en effet, continuer à espérer et à prier pour un éventuel accord dans la foi et la constitution qui pourrait réparer la rupture entre nous et l'Église de Rome ». En Australie, le Dr. H. W. K. MOWLL, archevêque anglican de Sidney et Primat d'Australie, décédé le 24 oct., s'adressa à chaque curé dans son archidiocèse pour demander une prière spéciale aux services dominicaux pour que le conclave, dans sa tâche d'élire un successeur à Pie XII, soit guidé par Dieu. Cfr *Catholic Herald*, 31 oct.

St John, O. P., sous le titre *Anglicanism and the Papacy*, traite du livre de E. L. Mascall, *The Recovery of Unity*.

Sur le même sujet : I. T. Hale, *Christian Unity* dans *The Downside Review*, automne 1958, pp. 364-376. Et dans *The Eastern Churches Quarterly*, 1958, n° 7, Fr Bernard Leeming S. J., *An Anglo-Catholic on « The Recovery of Unity »* I, pp. 263-278.

Dans *Informations Catholiques Internationales*, 15 janvier 1959, un dossier détaillé, *Aspects actuels de l'Anglicanisme*.

Protestants. — Les réactions que l'annonce du Concile œcuménique a suscitées dans le monde protestant trouvent peut-être leur meilleur résumé dans ces phrases du professeur Jean Bosc dans l'hebdomadaire français *Réforme :* « La décision du pape Jean XXIII peut marquer un tournant d'une très grande importance dans l'attitude officielle du magistère romain à l'égard du problème de l'unité de l'Église. Sans doute ne peut-on pas attendre que l'Église catholique romaine renonce à se considérer comme l'Église une. Mais il pourrait du moins se faire que l'autorité romaine reconnaisse officiellement ce que des membres de l'Église catholique ont déjà découvert : c'est que le problème de l'unité de l'Église a aussi une autre dimension dont le Conseil œcuménique des Églises est le signe »[1].

Le comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale (F. L. M.) siégeant à Strasbourg à la fin d'octobre dernier sous la présidence du Dr. Franklin Clark Fry, a donné son accord à l'établissement d'un institut qui étudiera particulièrement le catholicisme romain. On se souvient que la proposition d'établir pareil institut avait été soumise l'an dernier par les Églises luthériennes allemandes, lors de l'Assemblée générale de la F. L. M. à Minneapolis. Mais déjà alors on avait insisté pour que cet institut s'abstînt de toute tentative de rapprochement avec Rome, en se limitant aux recherches d'ordre purement théologique[2].

Le nouvel évêque-président de l'Église protestante épisco-

1. Cfr *R*, 31 janv.
2. Notons que le comité exécutif de la FLM a accepté la proposition du COE de prendre ses quartiers dans le bâtiment que le COE fait construire à Genève et où s'installeront encore d'autres associations confessionnelles. Cfr *SŒPI*, 7 nov.

PALIENNE des États-Unis, Arthur Carl LICHTENBERGER, a exprimé ses espoirs pour le mouvement de rapprochement entre chrétiens au cours des dix années à venir. Des relations entre catholiques romains et protestants, l'évêque dit : « J'inclus volontiers l'Église de Rome dans mon espoir d'une ultime unité chrétienne. Il y a des signes assez nombreux, en Europe particulièrement, que nous entrons dans une période d'une plus grande entente entre Rome et les Églises protestantes. Il faudra beaucoup de patience et de longues années de travail pour faire l'unité des chrétiens, mais nous marchons dans cette direction » [1].

Dans le cadre de la semaine de prières pour l'unité, l'université catholique de FRIBOURG a, pour la première fois, invité un orateur protestant, le prof. J. J. VON ALLMEN dont la conférence traita du *Schisme, un problème ecclésiologique et spirituel* [2].

La revue *Foi et Vie*, sept.-oct. 1958, publie quelques-uns des exposés introductifs aux travaux de la CONFÉRENCE DES ÉGLISES PROTESTANTES DES PAYS LATINS tenue en septembre dernier au Chambon-sur-Lignon [3]. Relevons : Giovanni MIEGGE, *Rapports actuels entre catholiques romains et protestants en pays latins*, pp. 332-343 ; Henri BRUSTON, *Rapports actuels entre catholiques romains et protestants en France*, pp. 344-351.

D'autres articles : Yves M. J. CONGAR, *Das ökumenische Anliegen*, dans *Una Sancta* (Meitingen /Niederaltaich), nov. 1958, pp. 213-224 ; Ernst KINDER, *Was heisst eigentlich evangelisch ?* ibid., pp. 234-251 ; Thomas SARTORY, *Was heisst katholisch ?* ibid. pp. 253-273 [4].

Dans *Kerygma und Dogma* 1958, nº 4, Leonhardt GOPPELT, *Tradition nach Paulus*, pp. 213-233 ; J. L. LEUBA, *Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem Neuen Testament*, pp. 234-250. Dans *Gregorianum* 1959, nº 1, H. LENNERZ S. J., *Scriptura sola ?* pp. 38-53.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Recueillons ici une

1. Cfr *Id.*, 30 janv. ; *LC*, 25 janv.
2. Cfr *SŒPI* 6 févr.
3. Cfr *Chronique* 1958, p. 488.
4. Dans ce même fascicule, F. DVORNIK, *Der Patriarch Photius im Lichte neuer Forschungen.*

« expérience » du critique protestant A. M. SCHMIDT reprise de *Réforme* du 10 janvier (p. 6) :

« Prier… j'avoue sans ambage que ma vie intérieure et religieuse a été radicalement muée lorsque, naguère, la *Petite Philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par Jean GOUILLARD (Cahiers du Sud), ravivant en moi certains souvenirs des textes mystiques de Fénelon, m'a rendu la féconde nostalgie d'une oraison perpétuelle. Je crois, depuis ces instants mémorables, que les chrétiens d'Occident, quelle que soit la dénomination qu'ils s'imposent, auraient un pressant intérêt à étudier les leçons des Églises orthodoxes, principalement lorsqu'elles enjoignent à leurs fidèles de sanctifier par une prière simple les actes les plus humbles et les plus banaux de leur vie quotidienne. A ce titre, le récent volume de Pierre KOVALEVSKY sur *Saint Serge et la spiritualité russe* (Éd. du Seuil) me semble d'une extrême importance. On se sent, à le lire, transporté par le désir de devenir une colonne de prières ».

EV, oct., est particulièrement riche en matières œcuméniques. L'archiprêtre A. SCHMEMANN y donne un article sur l'*Agonie orthodoxe dans le C. O. E.* Celle-ci proviendrait surtout de la conscience très profonde qu'a l'Orthodoxie d'être l'unique Église du Christ, absolument une et pour laquelle une dialectique d'accords et de désaccords n'a pas de sens. Ensuite, elle se trouve mal à l'aise dans une problématique purement occidentale (commune aux catholiques et aux protestants) où elle ne trouve pas sa place. Le Dr. DIMITROPOULOS poursuit un long et important article sur l'*Église orthodoxe et le Mouvement orthodoxe.* Il s'arrête à l'examen du retour des Occidentaux aux sources, retour qu'il estime ne pas être réel car au lieu d'aboutir à la découverte de l'Orthodoxie restée en tout fidèle aux sources, il arrive chez bon nombre de protestants au rejet, non seulement de l'Église et des quelques éléments de la tradition conservés par les premiers réformateurs, mais encore à la négation de l'enseignement de la Bible elle-même. Des idées semblables exprimées avec encore plus de vigueur se retrouvent chez Mgr IRÉNÉE de Samos (*E*, 1er sept.) qui s'attaque aux plaidoyers de Mgr JACQUES de Malte en faveur d'une pleine participation des Églises orthodoxes au Mouvement œcuménique. Mgr Irénée

aligne, contre pareille participation, des arguments qui font certainement réfléchir.

Dans une note de *Grigorios ho Palamas*, juillet 1958, nous lisons ce qui suit à propos des rencontres œcuméniques : « Nous n'allons pas chez les étrangers pour les connaître — nous les connaissons déjà suffisamment — mais pour nous faire connaître d'eux. Il est utile de montrer ce que nous sommes pour qu'ils nous respectent davantage et pour que prenne fin ce mépris si injuste que les étrangers manifestaient jadis pour notre Église. Nous n'y allons donc pas pour recevoir des choses dont nous n'avons pas besoin, mais pour donner » (p. 270). A la page 280, le même P. Ch. semble quand même connaître moins bien ces « étrangers » en écrivant : « les théologiens européens limitent leur intérêt [en matière patristique] aux quatre premiers siècles chrétiens ». Rien évidemment ne pourrait être plus éloigné de la vérité.

Ecclésiologie et Œcuménisme, tel était le thème d'une réunion entre étudiants en théologie protestants et orthodoxes, à HEIDELBERG, fin octobre. La rencontre avait été organisée par le Département des Affaires extérieures de l'Église évangélique en Allemagne. *SŒPI* du 21 novembre déclare que les débats ont clairement démontré que, grâce à des séjours dans les facultés et instituts orthodoxes d'Athènes et de Paris, les étudiants en théologie protestants sont actuellement beaucoup mieux équipés que ne l'était la génération de 1900. La session de Heidelberg est une réponse à un avertissement récemment lancé par le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT affirmant que les protestants sont encore insuffisamment préparés au dialogue interconfessionnel qui va s'intensifiant avec l'Orthodoxie.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La Convocation de Cantorbéry, en janvier, a abordé la question des conversations entre l'ÉGLISE D'ANGLETERRE ET L'ÉGLISE MÉTHODISTE et, dans ses conclusions, en recommande la continuation [1].

Le Synode de l'Église d'ÉCOSSE à Glasgow a repoussé à une forte majorité le rapport de 1957 sur ses relations futures avec

1. Cfr *CEN*, 16 janv.

l'Église d'Angleterre. La critique écossaise du rapport est essentiellement basée sur la crainte de voir mettre en doute la validité de l'ordination des ministres presbytériens [1].

LUTHÉRIENS ET RÉFORMÉS. — *Foi et Vie*, nov. 1958, est consacré à des DOCUMENTS récents relatifs aux relations entre luthériens et réformés. La Commission d'Études œcuméniques de France de la Fédération Protestante a, par ce « livre blanc », voulu « apporter sa contribution au dialogue qui se poursuit et s'approfondit entre luthériens et réformés dans le monde entier et spécialement en Europe » (préface).

Une CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES non romaines a eu lieu à NYBORG (Danemark) du 6 au 9 janvier. Le thème central en était le *Christianisme européen dans le monde sécularisé d'aujourd'hui*. De 21 pays d'Europe, tant en deçà qu'au delà du rideau de fer, étaient venus plus de 100 participants, parmi lesquels M. PARIJSKIJ, professeur de théologie de Léningrad pour le Patriarcat de Moscou et l'archevêque orthodoxe TIMOTHÉE de Varsovie. Le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarcat de Constantinople, parla de ce que la culture européenne doit à l'Orthodoxie et encouragea les orthodoxes présents à participer activement aux débats. Un comité, présidé par le pasteur Martin NIEMÖLLER, présenta un rapport soulignant fortement la tendance orthodoxe à « sacraliser » toute la société, contrebalançant ainsi la « sécularisation » de notre époque. Cette façon de voir fut très généralement considérée comme marquant une étape nouvelle et originale de la présentation de l'Orthodoxie aux protestants. Le Dr. E. EMMEN, de l'Église réformée néerlandaise, qui avait pris une part active à la préparation de la session, annonça dès le soir de l'ouverture que la signification de l'Orthodoxie serait dûment examinée et que tout ce qui, dans une Europe imprégnée de protestantisme, peut mener à une nouvelle rencontre avec le monde orthodoxe serait activement recherché. A la question de la contribution de la chrétienté orientale à la culture de l'Europe, s'ajoutaient trois autres thèmes secondaires : les rapports de la foi chrétienne

1. Cfr *SŒPI*, 5 déc.

avec la technique moderne, la fin de la période constantinienne en Europe, et enfin, la responsabilité des Églises d'Europe découlant de leur héritage chrétien commun. Un COMITÉ PROVISOIRE de quatre membres a été constitué en vue de préparer un programme d'étude et d'action. Il compte le Dr. EMMEN, l'archevêque luthérien Jan KIIVIT, de Tallinn, l'évêque luthérien Hans LILJE, de Hanovre, et le Dr. Hans HARMS, l'un des collaborateurs du COE à Genève et désigné comme secrétaire. Il fut souligné que cette conférence n'avait pas été organisée par le COE mais par les Églises participantes elles-mêmes. La délégation hongroise a même exprimé son souci de l'indépendance du nouvel organisme vis-à-vis du COE [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

La décision de S. S. le pape Jean XXIII de réunir un CONCILE œcuménique a provoqué le commentaire suivant de la part du Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises :

« L'annonce faite par le pape Jean XXIII est d'un intérêt tout particulier pour le COE parce qu'elle est complétée par l'affirmation que l'un des objectifs du concile sera « d'inviter les communautés séparées à rechercher l'unité à laquelle tant d'âmes, sur toute la terre, aspirent si ardemment ».

» Le COE existe pour donner aux Églises la possibilité de manifester l'unité essentielle de l'Église du Christ ; aussi accorde-t-il un très grand intérêt à toute initiative qui a l'Unité pour but, que cette initiative soit celle d'une de ses Églises membres ou d'une autre Église. Toutefois, beaucoup dépend de la manière dont le Concile sera convoqué et de l'esprit dans lequel la question de l'Unité chrétienne sera abordée. Selon les premières nouvelles, il s'agirait de « chercher ensemble les bases d'un retour à l'Unité ». Des communications ultérieures ne mentionnent plus qu'une invitation adressée aux communautés séparées à rechercher l'Unité. La différence entre ces deux déclarations est considérable. Aussi, tant que des explications complémentaires sur ce point n'auront pas été données, ne nous est-il pas possible de nous prononcer avec certitude. Le Conseil œcuménique des Églises s'en est toujours tenu, et continuera

1. Cfr *Id.*, 19 déc. ; 9 et 16 janv.

à le faire, à la méthode qui permet aux Églises de se rencontrer et de conférer, afin de décider d'un commun accord des mesures qui doivent être prises en vue de la réunion des Églises. En résumé la question est celle-ci : dans quelle mesure le concile sera-t-il œcuménique par sa composition et dans son esprit ? Nous ne pouvons qu'exprimer l'espoir que l'Église romaine saura tirer les conséquences nécessaires du développement du mouvement œcuménique depuis quarante ans. Tous les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, espèrent et prient que cet événement historique que sera le prochain concile œcuménique, servira à l'avancement de la cause de l'Unité pour laquelle notre Seigneur pria » [1].

Le COMITÉ EXÉCUTIF du COE, en session à Genève du 9 au 13 février, a décidé de s'abstenir de toute déclaration officielle concernant le Concile annoncé. Les 13 membres présents du comité ont dit que cette initiative du Pape a suscité un intérêt général dans les 171 Églises orthodoxes, anglicanes, protestantes et vieilles-catholiques appartenant au Conseil œcuménique dans 53 pays. Mais on veut attendre d'autres informations précises. La déclaration du secrétaire général du COE a été approuvée. Le Comité exécutif a exprimé son assurance que les Églises membres du Conseil œcuménique « continueront a prier pour l'unité telle que le Christ la veut », et il a chargé ses responsables de suivre les implications du Concile projeté pour la cause de l'unité chrétienne dans son ensemble [2].

De l'*Ecumenical Review*, octobre 1958, signalons les ARTICLES de Thomas F. TORRANCE, *What is the Church ?*, et de Niels H. SØE, *The Theological Basis of Religious Liberty*. — Le *Chronicle* contient plusieurs documents du Comité central 1958.

Dans *Ecumenical Review* de janvier 1959, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT et l'évêque luthérien Eivind BERGGRAV (Norvège) publient des hommages à la mémoire du bishop George BELL. L'Église et la Mission est le sujet de l'article de Lesslie NEWBIGIN, *One Body, One Gospel, One World*. — Voici d'autres articles de ce fascicule : Eberhard MÜLLER, *The Structure of Modern Society and the Structure of the Church* ; J. K. S. REID, *Lambeth*

1. Cfr *Id.*, 30 janv.
2. Cfr *World Council of Churches Information*, 12 février.

on Church Unity; J. Robert NELSON, *Commentary on the Report on Church Unity of the Lambeth Conference of 1958* (tandis que l'article de REID met à nu l'inconsistance et la contradiction interne de la méthode unioniste du rapport de Lambeth, le second se réjouit de son extraordinaire largeur) ; V. E. DEVADUIT, *The Lambeth Conference of 1958 and the plan of Church Union, North India and Pakistan.* — Le *Chronicle* donne une traduction anglaise des huit thèses sur la sainte Cène, formulées par une commission *ad hoc* de l'Église évangélique allemande (E. K. D) [1].

En janvier, à la conférence de Nyborg ci-dessus mentionnée, le professeur PARIJSKIJ a annoncé que l'Église de Moscou enverra des évêques ayant droit de parole mais non de vote à la prochaine session du Comité central du COE qui aura lieu en août dans l'île de RHODES.

SŒPI du 13 février a publié le CALENDRIER — plus chargé que jamais — des manifestations œcuméniques de l'année 1959.

15 février 1959.

1. Pour le texte allemand, voir *Ökumenische Rundschau* oct. 1958, p. 194. Texte français dans *Foi et Vie*, nov. 1958, pp. 421 et ss.

Notes et documents

I. Le Message de nouvel an du Patriarche de Constantinople.

Tout le monde a entendu ou lu le message de Noël de S. S. Jean XXIII, où le Saint Père, se rappelant son séjour en Orient, a parlé en termes clairs de l'Unité chrétienne tant souhaitée. « Nous conservons encore très vif, y disait-il, le souvenir d'il y a quelques dizaines d'années, lorsque certains représentants des Églises orthodoxes, comme on les appelle, du Proche-Orient, avec la collaboration de quelques gouvernements, se préoccupèrent de l'union des pays civilisés, et la commencèrent par un accord entre diverses confessions chrétiennes différentes par leur rite et par leur histoire. Malheureusement, la prépondérance d'intérêts concrets plus pressants et de préoccupations nationalistes stérilisa ces intentions qui, en soi, étaient bonnes et dignes de respect. Et le problème angoissant de l'unité brisée de l'héritage du Christ reste toujours une cause de trouble et d'entrave à la recherche même d'une solution à travers de lourdes difficultés et incertitudes. La tristesse de cette douloureuse constatation n'arrête pas et n'arrêtera pas — nous en mettons en Dieu notre confiance — l'effort de notre âme à répondre à l'invitation pleine d'amour de ces frères séparés qui portent aussi sur le front le nom du Christ, en lisent le saint Évangile et ne sont pas insensibles aux inspirations de la piété religieuse et de la charité bienfaisante et bénissante ». Puis rappelant l'œuvre de ses prédécesseurs pour l'unité, il rejoint la prière du Christ : « qu'ils soient un ».

Répondant à ces vœux, le patriarche de Constantinople a adressé un message de nouvel an, où il formule ses souhaits d'unité dans les termes suivants :

« Parce que notre Saint Siège Apostolique et Œcuménique, et nous même personnellement, prions sans cesse pour l'union des Églises,

nous accueillons avec joie tous les appels faits au nom de la paix dans l'Église. Notre joie est naturellement la plus grande lorsque c'est de l'antique centre chrétien de Rome que vient un tel appel à l'union.

L'affligeant spectacle de l'humanité d'aujourd'hui, vivant au milieu d'épreuves douloureuses dues au manque d'entente mutuelle et à l'incapacité des peuples à vivre ensemble dans la paix, contraint les dirigeants des Églises chrétiennes à réexaminer leur devoir. Notre devoir commun de chefs religieux est de faire savoir au monde que la technique et les réussites scientifiques ne suffisent pas en elles-mêmes pour édifier une nouvelle civilisation mondiale, pour la simple raison qu'une civilisation n'est possible si elle n'a pas de base spirituelle, religieuse et morale. Christ est le Seul qui rende l'amour, la paix et la justice possibles entre les hommes.

Aussi, profondément conscient de ce devoir, nous déclarons le sincère désir de notre Église orthodoxe de persévérer dans la prière et les supplications pour la paix du monde entier, et celui de collaborer d'une façon positive et pratique à l'avancement de la cause de l'unité chrétienne.

Nous sommes heureux et très désireux de collaborer avec tous. Nous participons déjà pleinement aux grandes organisations interecclésiastiques et nous sommes tout disposé à entrer en contact avec l'antique Église romaine afin d'alléger « l'angoisse des nations qui ne sauront que faire... dans la terreur de l'attente de ce qui surviendra sur la terre » (*Luc* 21, 25-26) et de réaliser l'espoir des hommes de voir se dessiner un plus heureux avenir.

Nous considérons donc comme des plus importants, dans la situation catastrophique où se trouve aujourd'hui l'humanité, que nous, appelé par Dieu à veiller à tout ce qui se présente et à porter chaque jour le souci de toutes les Églises (Cf. *II Cor. II* : 28), nous nous rencontrions et pensions ensemble aux besoins les plus profonds et les plus impérieux des millions de fidèles de nos Églises, de telle sorte qu'ils trouvent la solution, ou tout au moins l'allègement, des problèmes qui les assaillent.

Tandis que durant les présentes fêtes notre esprit était tout rempli de ces pensées et questions, la nouvelle nous est parvenue indirectement du nouvel appel de Sa Sainteté, le Primat de l'Église romaine, à l'union des Églises. Nous recevons cet appel dans un esprit fraternel, car nous l'interprétons comme l'expression d'une claire compréhension que les forces spirituelles — dont la plénitude et la puissance éclatent dans l'état idéal et hautement désirable d'unité

que le Seigneur a confié à son Église — doivent réellement se rencontrer et s'unir à nouveau. Une telle réunion de forces spirituelles n'est, bien entendu, pas possible dans l'état actuel de division et de discorde qui règne depuis des siècles.

En outre, nous comprenons l'appel contenu dans le message de Noël de Sa Sainteté comme l'indice que le sens de Noël ne se trouve pas dans quelque vague notion de perfectibilité ou de vertu chrétienne en général ; mais dans la puissance qui permet à l'homme mortel de redécouvrir sa ressemblance perdue avec son très saint Créateur ; le message de Noël nous indique la voie de la réconciliation les uns avec les autres et avec Dieu, laquelle nous est demandée à tous.

C'est pourquoi nous sommes absolument convaincu que tout appel à l'unité doit être accompagné de faits et d'actes de nature à prouver que nos paroles et nos œuvres sont pleinement d'accord ; en vérité, cela pourra rapprocher de Dieu les membres de nos Églises, tout au moins sur le terrain du christianisme pratique pour le moment, et toujours dans un esprit d'égalité, de justice, de liberté spirituelle et de respect mutuel.

Au cours de ces fêtes centrées sur l'Épiphanie de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ qui s'est manifesté en Orient, il nous paraît approprié d'espérer et de prier que, en cette saison où les regards de tous les chrétiens sont tournés vers l'Orient d'où est venu le « Père d'éternité, le Prince de la Paix » (*Isaïe* 9 : 5), la sainte Église romaine se tourne également dans un esprit fraternel du côté de l'Orient. Tels sont nos vœux et notre espoir à l'égard de sa Sainteté, le nouveau pape de Rome, Jean XXIII, bien connu, aimé et respecté dans nos régions. Et ce vœu n'est pas nôtre uniquement : c'est l'attente de tous les chrétiens qui espèrent voir se lever l'aurore d'une année vraiment nouvelle en Christ ».

Il y a longtemps que n'avaient plus retenti, en Orient, les accents d'une voix aussi encourageante en faveur de l'Unité, et où les paroles du Pontife Romain étaient soulignées avec cette bienveillance. Puissions-nous y voir un signe des temps.

II. L'Orthodoxie grecque et le Concile œcuménique.

Le prof. H. Alivisatos, un des meilleurs canonistes de l'Église grecque orthodoxe, savant bien connu dans le monde œcuménique, a publié récemment dans le journal grec *Vima* (1er févr. 1959) les réflexions que lui a suggérée l'annonce par le Pape Jean XXIII du

prochain concile œcuménique. Nous en donnons la traduction ci-après, à titre d'information, la position du prof. Alivisatos étant en effet représentative des réactions d'un orthodoxe instruit de l'histoire de son Église et en général des affaires ecclésiastiques. On trouvera un exposé plus développé de ces idées dans l'étude qu'il avait publiée sous le titre : *Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme*, dans le recueil *L'Église et les Églises :* 1054-1954, (Chevetogne, 1954-1955), t. II, pp. 105-116, étude à laquelle il se réfère du reste dans la note qui suit.

« La Convocation d'un Concile œcuménique, comme le propose le Pape, est-elle possible ? Une participation des Orthodoxes au Concile consacrant la primauté monarchique du Pape est à exclure. Il y a des possibilités de retour à la situation de coexistence en égalité d'avant le schisme.

Selon des nouvelles de presse, Sa Sainteté le Pape Jean XXIII a décidé de convoquer un Concile œcuménique qui s'occuperait de l'union des Églises et en premier lieu de l'union des Églises catholique romaine et orthodoxe.

Cette nouvelle a ému le monde chrétien tout entier et, en raison du désir universel d'union, de partout, des commentaires bienveillants ou défavorables de l'initiative romaine se font entendre. Plusieurs autorités ecclésiastiques ont déjà commenté une nouvelle qui, en principe, ouvre tant d'espérances à une direction unifiée du monde chrétien tout entier, au milieu du chaos spirituel de l'humanité.

Mais la question de la convocation d'un Concile œcuménique n'est pas si simple qu'il semble et elle renferme les trois aspects suivants.

Selon la conception orthodoxe, la convocation d'un Concile œcuménique est pour le moment impossible, parce que les conditions préalables font défaut, Pour les créer, il faudrait un grand travail théologique et un temps suffisant.

L'Église orthodoxe, strictement attachée à son ancienne tradition, ne peut ni ne veut convoquer un Concile œcuménique qui serait privé des qualités que possédèrent jusqu'ici les sept Conciles œcuméniques et que pratiquement devrait posséder le huitième. En vérité, on pourrait convoquer un synode panorthodoxe, mais il ne serait pas œcuménique. En outre, l'Église orthodoxe ne pourrait participer sans conditions, à un synode œcuménique de l'Église catholique romaine, en raison du caractère qu'il revêt chez elle. Conséquemment la convocation d'un Concile œcuménique, du point de vue orthodoxe, est chose irréalisable, du moins pour le moment.

La conception catholique romaine du Concile œcuménique est

tout à fait différente de la conception orthodoxe. Pour celle-ci, le Concile est l'organisme le plus élevé qui soit doté d'autorité dans toute l'Église ; d'après la conception catholique romaine, il n'est qu'un organisme simplement consultatif pour le Pape et cela, parce que le pouvoir personnel de ce dernier n'admet pas une autorité quelconque au-dessus de la sienne et conséquemment la concentration du pouvoir spirituel lui appartient en propre et pas au Concile œcuménique. La lutte pour la plus haute autorité dans l'Église entre le Concile œcuménique et le Pape à l'époque des Conciles dits réformateurs (XVe siècle) aboutit à la victoire définitive du Pape, auquel il fut reconnu qu'il concentrait toute l'autorité ecclésiastique. Cette doctrine fut portée à son achèvement au Concile dit œcuménique du Vatican en 1870 ; il couronna cette concentration de l'autorité ecclésiastique par la reconnaissance de l'infaillibilité du Pape parlant *ex cathedra*.

Cette théorie n'est rien d'autre que la cristallisation de la conception monarchique de l'autorité ecclésiastique dominant en Occident ; elle accentue avec insistance l'exigence, en conséquence naturelle, de ce qui a été dit déjà, de la complète soumission au Pape par la reconnaissance de ses revendications universelles, sans lesquelles l'Église catholique romaine ne se peut concevoir.

Il va de soi que, parlant de soumission, nous voulons dire la reconnaissance du Pape comme tête de l'Église chrétienne, dont découle le pouvoir de tout autre organisme ecclésiastique, même le plus haut. Un Concile œcuménique papiste traitant le problème de l'Union des Églises ne serait possible et concevable que s'il était présenté comme la reconnaissance du primat monarchique du Pape. Ce serait l'union des Églises et de tout le monde chrétien sous un seul Pasteur, le Pape, chose que jamais ne pourraient reconnaître ni l'Église orthodoxe, ni les Églises protestantes. Mais indépendamment de cette position de base, naîtrait pour l'Église orthodoxe une autre question fondamentale. Si, en effet, elle recevait par hasard une invitation à semblable concile, il ne serait pas organiquement possible que sa participation ait le caractère d'égalité, pour la simple raison que notre Église est présentement considérée par l'Église catholique romaine au moins comme schismatique, si pas comme hérétique, et conséquemment sa participation organique serait impossible.

Ainsi la convocation même par le Pape d'un Concile œcuménique de l'Église catholique romaine pose automatiquement la question de la reconnaissance de sa primauté monarchique et puisqu'il n'est même pas possible de la discuter, dès le début, s'il était réuni il

serait voué à l'échec en ce qui regarde l'Église orthodoxe, avant même que ne soit posé et discuté le problème brûlant de l'union des Églises.

Les positions étant telles, je ne sais pas quelle conception prévaut dans la pensée pontificale pour la convocation d'un Concile œcuménique, puisque la participation de l'Église orthodoxe comme le désire le Pape serait irréalisable et puisque l'échec de l'union de l'Église orthodoxe avec l'Église romaine, selon la signification développée plus haut, est a priori inévitable. Si l'on examinait en outre l'éventuelle participation des Églises protestantes à ce Concile, l'échec serait davantage encore consacré, parce que la plupart d'entre elles ne recevrait certainement pas d'invitation.

Ce fait qu'au *non possumus* bien connu de l'Église catholique s'ajoute notre propre *non possumus*, démontre l'impossibilité de la réunion du Concile et l'impossible réalisation du rêve de l'union.

Il y a pourtant deux éléments qu'il serait nécessaire de discuter en relation avec notre participation au Concile, même dans des conditions inégales, même éventuellement sans envisager la possibilité d'un assouplissement des deux *non possumus* réciproques : c'est-à-dire de notre part ni la renonciation aux bases démocratiques et aux principes de notre Église, ni la reconnaissance de la primauté monarchique du Pape, et, de sa part, ni une abdication de sa primauté et ni la reconnaissance de notre position démocratique. Ces choses sont assurément tout à fait improbables, parce que, à les supposer acceptées de part et d'autre, elles seraient destructives de l'essence de ces deux Églises et comment cela serait-il possible ?

1) Certes, la position dogmatique et canonique de chacune des Églises exclut une simple invitation du Pape à notre adresse pour le Concile œcuménique à convoquer, puisque nous sommes considérés par lui comme schismatiques et peut-être hérétiques en raison de notre abstention à l'égard de la reconnaissance de ses nouveaux dogmes. Son invitation, si elle se produit, aurait nécessairement le caractère d'une simple et amicale représentation à titre de visiteurs et d'observateurs. Mon humble avis est que dans ce cas il faudrait que nous acceptions avec empressement cette invitation et cela non seulement pour répondre à un geste amical, mais aussi pour deux raisons très sérieuses :

D'abord, parce que, malgré notre qualité d'observateurs, il n'est pas exclu que, lors des discussions qui interviendraient à propos de l'union, nous soyons priés d'exposer nos points de vue sur la

question. Et alors, nous ne devrions pas perdre cette magnifique occasion qui nous serait offerte d'exposer par de puissantes délégations de théologiens la doctrine orthodoxe, pas très connue en Occident, sauf sous sa forme ancienne.

Je n'écarte nullement au stade de cette discussion l'apparition d'éléments d'union et de compréhension là où d'avance nous sommes sûrs d'une infranchissable divergence. Ma récente expérience me confirme dans cette hypothèse. Assistant l'été dernier à Bruxelles au Congrès de Droit Comparé, je fus étonné en observant à la section de Droit Canonique où je développais les doctrines de l'Église orthodoxe au sujet du mariage et de l'économie, d'observer l'accord sur ces points de vue de canonistes distingués catholiques romains, alors que j'attendais surtout leurs objections tenaces.

2) Il y a quelque temps, j'ai publié un article dans un périodique catholique romain très estimé, dans lequel j'ai soutenu (et je continue à défendre ce point de vue) que devant l'impasse d'un rapprochement pour l'union, pour autant, comme il a été dit plus haut, qu'aucune des Églises ne renoncerait à ses principes fondamentaux, il serait sage d'adopter une certaine forme de coexistence qui résoudrait au mieux la question de l'union sur des bases historiques indiscutables. On sait, en effet que les divergences avec l'Église catholique romaine existaient presque toutes bien avant le schisme et qu'elles n'avaient pas surgi au dernier moment. A cet égard, l'Orient manifesta de l'intérêt concernant ces divergences et jamais il ne souleva de question à leur sujet, pas plus que le Pape non plus n'éleva à cette époque des prétentions sur l'Orient orthodoxe. Malgré cela, l'unité exista étroite et cordiale. Est-ce que, devant l'impossibilité d'une autre solution, ne serait pas possible, d'un commun accord, le retour à l'époque d'avant le schisme, durant laquelle, d'une manière tacitement anormale, l'Église Une était gouvernée sans contrainte, par la coexistence de deux systèmes : en Occident, par la papauté monarchique intégrale, en Orient par une libre autorité démocratique ?

Assurément, le retour aux anciens usages paraît difficile, comme l'acceptation en principe de la coexistence telle qu'elle existait de soi précédemment, tandis qu'à présent ce retour deviendrait conscient et exigerait un recul et une diminution. Le Pape, en effet, reconnu tacitement ce qu'il est, mais pour l'Occident seulement, renoncerait à ses prétentions et à ses interventions en Orient, tandis que l'Orient fermant les yeux sur l'évolution en Occident de l'ordre canonique rigoureux inadmissible pour lui, ne soulèverait pas de question. Ainsi serait réalisée l'union de jadis, avec la modalité qu'elle revêtait

avant le schisme, avec en outre une marge pour un accord futur sur les différences existantes et persistantes. A cela assurément feraient difficulté les nouveaux dogmes de l'Église catholique romaine (infaillibilité, Immaculée Conception de la Mère de Dieu et son Assomption dans les cieux etc.) que nous n'accepterions pas. Mais ces divergences accompagneraient les autres différences et vaudraient pour l'Église catholique romaine en Occident seulement, comme des particularités qui seraient ignorées en Orient, ainsi que les autres le furent jadis.

Je reconnais que cette union, malgré l'historicité de son existence avant le schisme, contiendrait, comme jadis, les germes de querelles futures, comme celle qui a produit le schisme. Mais *tertium non datur*, et, si ceci ne se fait pas, l'union est impossible sans l'abandon par l'une des deux Églises de ses principes de base, ce qui est à exclure d'une manière absolue.

Pareille solution pourrait être discutée dans le Concile œcuménique romain, auquel nous pourrions éventuellement participer à titre de simples observateurs. Ce serait comme une ouverture éventuelle pour un futur Concile œcuménique, non pas de l'Église latine, mais de toute l'Église, auquel alors participerait notre Église, non pas à la suite d'une invitation, mais en vertu d'un droit, au moins en égale, afin de contribuer par sa participation à la solution de ce grand problème chrétien.

En conclusion, à la réunion proposée du concile œcuménique romain, conformément à la règle canonique qui gouverne l'Église catholique romaine et à celle de notre propre Église, ni il n'est possible que nous soyons invités, ni nous ne pouvons accepter l'invitation, puisque nous en connaissons la signification. Seulement, dans le cas où nous serions invités amicalement comme observateurs au Concile œcuménique latin, nous pourrions être présents ; mais même dans ce cas et ce cas seulement, la solution de ce grand problème ne pourrait pas aboutir, parce qu'elle serait impossible d'après ce qui a été dit.

Malgré cela, qui sait si dans cette réunion ne soufflera pas l'Esprit « qui souffle où Il veut » et qui guiderait les intelligences et les cœurs de ses membres, croyant sincèrement dans sa puissance, vers des solutions extraordinaires logiquement impossibles, comme autrefois à Jérusalem au temps des Apôtres. L'Esprit les guiderait à la réalisation de l'union, non pas comme la veulent les hommes (ainsi que nous l'avons exposé), mais comme la veut Dieu qui désire que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité, pour que tous soient uns.

Hamilcar A. Alivisatos.

III. Les manuscrits byzantins et l'érudition française.

A propos d'une exposition.

La plus importante collection de manuscrits grecs est conservée à la Bibliothèque nationale de Paris. Elle compte cinq mille pièces et fait la joie de tous les chercheurs. Beaucoup de ces manuscrits, ornés de peintures et de miniatures, ont été exposés, dans une des salles de la Bibliothèque au cours de ces derniers mois : « *Manuscrits à peintures du IIme au XVIe siècle* ». Richesses incomparables que le contenu de ces vitrines, au milieu desquelles les amateurs ont pu circuler à loisir. Si quelques manuscrits de la France médiévale avaient été joints à la collection pour servir de point de comparaison et contrôler les influences — donnée très importante pour l'histoire de l'art —, cet ensemble constituait un témoignage impressionnant de l'intérêt que l'Occident a porté durant le moyen-âge et la période qui l'a suivi aux richesses venues de l'empire byzantin.

Un catalogue excellent servait de guide à cette exposition ; « *Byzance et la France médiévale* » (Paris, Bibliothèque nationale, 1958, 500 fr). Il a non seulement permis aux visiteurs de s'approcher intelligemment des manuscrits exposés, mais il leur a donné un résumé précieux et une initiation au trésor de la littérature grecque, biblique et patristique surtout, dont les œuvres présentées formaient un peu plus des quatre cinquièmes. On ne pourrait faire état des 98 manuscrits exposés pour dresser une statistique littéraire quelconque, puisque le choix en avait été fait en raison des enluminures ; beaucoup cependant comptaient parmi les plus rares quant au texte. Quatre planches en couleurs et cinquante-deux en noir, informent le lecteur de la qualité des artistes ; une description minutieuse des œuvres exposées, avec une bibliographie, fait de la liste des manuscrits comme une sorte de catalogue. Trois introductions sont données pour l'initiation du visiteur studieux : 1° une *Préface* de M. Julien Cain, de l'Institut (pp. V-VII), 2° une notice des conservateurs M. J. Porcher et Mlle M. L. Concasty : *Byzance et la France médiévale* (pp. IX-XXIII) et 3° un exposé sur *Les fonds grecs du cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale* par le conservateur M. Charles Astruc (pp. XXIV-XXXII). Nous allons résumer rapidement cette dernière étude.

Si à l'origine la France avait un grand retard sur l'Italie qui, dès le milieu du XVe siècle s'enorgueillissait des trois cent cinquante manuscrits grecs réunis par le pape Nicolas V, les grandes abbayes

de France possédaient dans leur ensemble un certain nombre de manuscrits qui, bien que souvent isolés, formaient tout de même un premier trésor. Le premier manuscrit grec parvenu en France semble bien avoir été le recueil des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827 par Michel le Bègue, et qui fut jusqu'au début du XVIIIe siècle conservé à l'abbaye de Saint-Denys. Les Grecs qui émigrèrent en Occident après la chute de l'empire byzantin furent l'occasion d'accessions nouvelles d'œuvres littéraires. L'équipée italienne de Charles VIII amena le premier noyau de l'ancien fonds grec : vingt-cinq manuscrits pris comme butin au roi de Naples, Ferdinand Ier, en 1495. La rencontre du même Charles VIII avec un grec éminent, Janus Lascaris, devait jouer un grand rôle dans l'instauration des études grecques dans nos pays. Lascaris devint l'ami de Budé et devait, sous François Ier, apporter un concours précieux dans le domaine de l'humanisme.

Les volumes apportés de Naples avaient été déposés à la bibliothèque du roi à Blois ; avec d'autres accessions, on pouvait y compter en 1518 une quarantaine de manuscrits grecs. En 1544, le fonds fut transporté à Fontainebleau, où il commença de s'accroître par les soins diligents de François Ier, et son zèle pour l'hellénisme. Vers 1550 un recensement donnait cinq cent quarante-six manuscrits. Les « Maîtres de la librairie royale » dont Budé fut le premier, mettaient leur point d'honneur a acquérir des collections privées pour les faire entrer dans le trésor royal, sans compter ce qu'ils acquéraient pour leur propre compte. L'addition du fonds recueilli sous Henri II à celui de François Ier porte à 546 le nombre des manuscrits grecs. Le règne de Henri IV est marqué d'un accroissement d'une valeur exceptionnelle : le président de Thou, alors Maître de la librairie, réussit en 1599, après cinq ans d'efforts, à faire entrer dans le trésor royal les six cents manuscrits grecs de Catherine de Médicis. C'est de cette époque que date l'entrée dans le fonds royal d'un apport inestimable : le célèbre recueil illustré des Homélies de Grégoire de Nazianze (grec 510, voir p. 5 du catalogue) qui avait été exécuté pour l'empereur Basile Ier le Macédonien († 886).

Sous Louis XIII, une centaine de manuscrits furent acquis, parmi lesquels le fameux Psautier à frontispice, chef d'œuvre de l'art aristocratique du Xe siècle.

Au moment où Louis XIV vint au trône, la bibliothèque du Roi comptait mille deux cent cinquante-cinq manuscrits grecs. En 1668, le fonds royal s'enrichit de la bibliothèque de Mazarin, nouvel apport de deux cent trente manuscrits grecs. De son côté, Colbert fit acheter

par le roi en 1162 les manuscrits de Trichet du Fresne, ancien bibliothécaire de la reine Christine de Suède ; cinquante grecs figuraient dans le nombre. Différentes missions en Orient organisées scientifiquement par Colbert apportèrent cent trente volumes manuscrits pour le fonds royal et trois cents pour la Colbertine, qui devait entrer plus tard dans le premier. En outre diverses accessions particulières (legs de l'archevêque de Reims Le Tellier, achat de la collection Bigot, etc.) augmentaient encore le trésor.

Pour le règne de Louis XV, il faut citer tout entier le paragraphe de la note de M. Astruc :

« Le début du règne de Louis XV est une des périodes les plus brillantes de l'histoire des collections royales ; le mérite en revient pour beaucoup à l'excellent administrateur que fut l'abbé J.-B. Bignon, nommé Maître de la Librairie en 1719. Dès sa première année dans la charge, Bignon fait acheter les manuscrits de Philibert de La Mare (parmi lesquels trente grecs), et ceux d'Étienne Baluze, le bibliothécaire de Colbert (soit, pour le grec, un nouvel apport de quarante-trois unités). C'est à son instigation que fut entreprise, de 1728 à 1730, la mission en Turquie et en Grèce des abbés Sevin et Fourmont, mission couronnée d'un succès éclatant : cent vingt-cinq manuscrits grecs furent envoyés à Paris, parmi lesquels des pièces sans prix, comme l'exemplaire illustré des *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène (grec 923), en onciale du IXe siècle. En 1732 Bignon enregistrait, avec les huit cent soixante-dix volumes de Colbert, le plus considérable don qui eût jamais été fait à la section grecque de la bibliothèque royale. C'est encore sous son administration que fut décidée, en 1735, l'impression des grands catalogues des manuscrits orientaux, grecs et latins(...) En ce qui concerne le grec, l'abbé Sevin fut chargé de reprendre et de compléter les notices plus approfondies qui avaient été demandées à des savants tels que Du Cange et Cotelier, et que Jean Boivin avait plus tard revisées en partie. Le résultat forma le tome II, paru en 1740, du nouveau catalogue des manuscrits du roi. Ce gros in folio décrit trois mille cent quatre-vingt-dix-sept volumes, cotés 1-3.117 ».

Tel était l'ancien fonds de la bibliothèque du Roi. Ce qui est entré ensuite a été catalogué dans le « supplément grec », sauf le fonds appelé Coislin, dont voici l'histoire : « Le chancelier Pierre Séguier, mort en 1672, avait rassemblé un grand nombre de manuscrits ; pour les grecs, il avait notamment bénéficié de la mission que Mazarin avait confiée à un prêtre chypriote résidant à Paris, le P. Athanase. La bibliothèque de Séguier parvint par voie d'héritage à son

petit-fils, Henri-Charles Du Cambout, duc de Coislin, évêque de Metz. Coislin demanda à l'illustre fondateur de la paléographie grecque, Dom Bernard de Montfaucon, de rédiger une description détaillée des quatre centaines de manuscrits grecs qui en formaient la section la plus précieuse. Ce magistral catalogue parut en 1715. Coislin, pour exprimer sa reconnaissance à l'Ordre auquel appartenait Montfaucon, décida, dès avant 1720, de déposer la bibliothèque de son aïeul à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés ; en 1731, il transforma ce dépôt en un legs définitif. La collection Coislin fut transportée à la bibliothèque nationale à la fin de l'année 1795, en même temps que tous les manuscrits de Saint-Germain. Le catalogue de Montfaucon dénombrait quatre cent seize volumes, cotés 1-400, mais onze *Coisliniani* avaient été volés en 1791 ; sept d'entre eux aboutirent plus tard à la bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg ; le sort des quatre autres reste inconnu. A la bibliothèque nationale, le fonds Coislin garda son autonomie et on laissa à ses volumes l'ordre que Montfaucon leur avait attribué ».

La Révolution amena encore à la bibliothèque du roi, devenue bibliothèque nationale, un nombre très important de manuscrits grecs provenant des abbayes et des couvents supprimés par le régime, surtout de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Le supplément grec compte aujourd'hui environ mille quatre cents volumes.

Comme le dit M. Astruc en terminant : « Les cinq mille manuscrits rassemblés dans les trois fonds grecs de la Bibliothèque nationale portent témoignage des magnifiques résultats d'un effort plusieurs fois séculaire. Leur importance dans le progrès de l'hellénisme a toujours été de premier ordre. De plus en plus étudiés, de mieux en mieux connus, ils contribuent pour une part éminente au rayonnement d'un Cabinet des Manuscrits dont les richesses incomparables ont fait depuis longtemps un vivant foyer d'humanisme, un des hauts lieux de notre culture ».

D.O.R.

IV. Témoignage de sincérité envers les Orthodoxes et les protestants.

Dans une conférence faite durant l'été à l'Exposition de Bruxelles, S. Exc. Mgr Fulton J. Sheen, évêque auxiliaire de New-York, bien connu par ses prédications à la radio américaine, a fait un exposé sur « *Le devoir qui incombe aux croyants* ». Nous extrayons

de cette conférence de style direct les passages suivants, qui contient une belle leçon d'amendement devant *les divisions de la chrétienté.*

« Depuis trente ans, à la radio et à la télévision, nous nous sommes adressé aux incroyants et aux croyants. Pendant cette période, notre attitude à leur égard a passé par trois phases : 1° La première phase devait prouver que nous avions raison. La logique, l'histoire et les Saintes Écritures étaient du côté du croyant, mais, comme le disait Newman, pour les multitudes, le syllogisme ne fait que piètre rhétorique. 2° La deuxième phase devait prouver que les incroyants avaient tort. Cette approche intellectuelle fut absolument trop négative ; combien de fois avons-nous pu constater que si nous sortions victorieux d'une discussion, nous perdions une âme. 3° La troisième et dernière phase a été de rompre le Pain de Vérité à l'affamé. Lorsque des gens ont faim, ils n'ont cure de savoir que le pain contient des vitamines, ni qu'ils doivent éviter le poison. Il suffit de leur donner le pain de Vérité, en laissant à la Volonté de Dieu l'effet de leur nutrition ».

Parlant ensuite des Orthodoxes, il s'est exprimé ainsi sur le devoir de charité que nous avons envers eux et les centaines de millions de leurs frères des Églises russe, grecque et orientale. « Leurs prêtres sont de vrais prêtres ; leurs évêques et leur hiérarchie viennent en succession apostolique des Apôtres. Leurs mains, comme les nôtres, offrent le Corps et le Sang du Christ. Il y a quelques années, pendant une période de plusieurs mois, nous avons rencontré chaque samedi un groupe de prêtres orthodoxes. A notre première rencontre, nous nous demandions de quelle façon nous adresser à eux. A qui incombait le devoir ? A eux ou à nous ?

Lorsqu'ils entrèrent, nous tombâmes à genoux et leur baisâmes la main. Surpris, ils nous en demandèrent la raison. Parce que, leur répondîmes-nous, vous êtes prêtres et nos frères en Jésus-Christ. Et, depuis ce jour, nous les avons accueillis dans les liens de la fraternité divine. Nous comme eux avons à oublier et à pardonner au sujet de notre passé historique. Nous comme eux, avons péché contre la charité, sans tenir compte de nos querelles théologiques. Oublierons-nous les milliers de prêtres qui, pendant la révolution bolchévique, ont souffert le martyre pour leur Dieu, plutôt que de se soumettre au communisme ; ou encore les millions d'Orthodoxes de Russie qui furent envoyés en Sibérie et dont tout le crime était leur croyance en Dieu ; ou encore ce fidèle prêtre orthodoxe qui, plutôt que de renier sa foi, se laissa placer sur la glace où il périt de froid, le corps devenu un bloc de glace, mais l'âme transformée en une flamme d'amour... »

Puis, parlant de nos devoirs envers les Protestants : « Nous qui avons la foi dit-il, devons admettre qu'il y a quatre cents ans, l'Église avait besoin d'une réforme, par suite du déclin de l'esprit du Christ dans son clergé et ses fidèles. Les protestations exprimées par les réformes étaient justifiées à l'époque ; les réformes des réformateurs avaient tort. Les réformateurs commencèrent leur action au sein de l'Église même, mais leurs réformes les en écartèrent. Mais une réforme peut se concentrer soit sur la façon de penser soit sur la façon de vivre de l'homme ; sur la foi ou sur la morale. Tout était parfait en ce qui concernait la foi ; c'était la foi venue à travers les siècles, la foi du Christ. La réforme se concentra plutôt sur la façon de croire que sur la façon de vivre de l'homme. Au concile de Trente, l'Église réforma la morale, mais laissa la foi telle quelle. Chacune des centaines de sectes chrétiennes possède quelque fraction, quelque fragment ou parcelle de la vérité divine — certaines plus que d'autres. Le croyant n'a pas à chercher les lacunes, mais plutôt cette portion de la Vérité divine, objet de son amour. Si notre façon de vivre pendant les XIVe et XVe siècles avait été différente, nous n'aurions peut-être pas à l'heure actuelle de frères séparés. Le catholique devrait toujours considérer l'existence du Protestantisme comme, jusqu'à un certain point, un jugement rendu contre lui-même. Dieu nous punit parce que notre façon de vivre l'offensait, mais il punit aussi plus sévèrement les rameaux qui se détachèrent de l'Arbre de Vie. Ceux parmi eux qui s'en sont tenus aux éléments les plus divins de la chrétienté ont produit une interprétation profonde des Écritures, ont enrichi les écrits sur la Divinité du Christ, et ont montré aux âmes l'offense du péché et le besoin de rédemption... Bien que les protestants soient écartés du rocher sur lequel est bâtie l'Église, ils ne sont pas séparés de Celui qui a planté ce roc ».

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Julius Tyciak. — Untergang und Verheissung. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957 ; in-8, 186 p.

J. T. n'a pas voulu faire de l'érudition biblique mais proclamer le message toujours actuel des prophètes. Afin de faire mieux apparaître ce caractère kérygmatique, il a conservé à son ouvrage le style du discours ; rappelons d'ailleurs que ce sont des conférences données à Cologne qui sont à l'origine de l'œuvre. Les vues de l'A. sont inspirées en premier lieu par le texte biblique lui-même. La personne et les paroles des prophètes sont remises dans leur cadre historique, mais le texte biblique est lu à la lumière du N. T. et illustré à l'occasion par la doctrine des Pères et de la liturgie. — Trois études sont consacrées à Jérémie : personnalité spirituelle de Jérémie et son image de Dieu ; Jérémie comme type du Christ et, enfin, comme prophète de la nouvelle Alliance. L'A. s'élève (pp. 130-131) contre la conception suivant laquelle les prophètes auraient rejeté le culte et prêché une religion purement éthique. Viennent ensuite trois chapitres sur Ézéchiel : rencontre d'Ézéchiel avec Dieu ; théologie des voies de Dieu ; nouveauté et accomplissement dans la conception d'Ézéchiel. *Ez.* 43, 1 est illustré par des textes patristiques et liturgiques latins, grecs, arméniens et syriens (pp. 128-130). Pour terminer, deux chapitres traitent de la vision nocturne de Daniel et de la conception de l'histoire chez le prophète. Livre d'une saine spiritualité biblique, présentant d'heureuses vues religieuses et christologiques sur l'À. T. D. M. V. d. H.

B. C. Butler. — The Originality of St. Matthew. Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, VIII-180 p., 18/–

A. Farrer. — St. Matthew and St. Mark. Londres, Dacre Press, 1954 ; in-8, XIV-236 p., 25/–

Le livre de dom Butler s'attaque avant tout à la théorie des deux sources, c'est-à-dire à l'hypothèse selon laquelle *Mt* dépend de *Mc* et d'une autre source nommée *Q*. Il s'en prend spécialement à l'école à laquelle il avait adhéré jadis, celle de Streeter et d'autres écrivains anglais successeurs de Wellhausen et de Lachmann, lequel ne proposait qu'une dépendance

commune des trois synoptiques par rapport à une autre source. Comme nul ne peut détruire sans construire, l'A. essaye de démontrer que *Mc* dépend de *Mt* et d'une autre source orale. Son mérite est de démontrer que la théorie de la dépendance de *Q* n'est pas suffisamment prouvée mais lui-même concède une dépendance inverse qui n'est guère fondée fermement. Il insiste fort à propos sur la distinction — non séparation — à faire entre critique historico-doctrinale et critique documentaire, mais la dépendance de *Mc* synoptique par rapport à *Mt* synoptique n'est pas une donnée suffisamment traditionnelle pour que nous puissions exiger des preuves concluantes.

Quant à l'ouvrage de A. Farrer, il est d'une tout autre veine. Il aime voir dans la composition des Évangiles un ordre symétrique et symbolique. La méthode de la *Formgeschichte* n'est pas encore à même d'utiliser ces éléments, mais on ne tardera pas à les prendre en considération. D. J. Schildenberger avait déjà relevé un procédé analogue pour le Pentateuque (cfr son *Das Geheimnis des Gotteswortes*). Le jeu des chiffres symboliques si familier aux Pères, s'avérerait beaucoup plus conforme à l'Écriture qu'on n'a jamais osé le penser.

D. J. E.

L. Vaganay. — Le Problème synoptique. Tournai, Desclée, 1954 ; in-8, XXIV-474 p.

La Formation des Évangiles. (Recherches bibliques, II). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 222 p.

« Le Problème synoptique » de M. Vaganay est venu donner un stimulant nouveau à une question bien débattue. L'éminent bibliste a conçu son « hypothèse de travail » — sous-titre, d'ailleurs, de son livre — par la comparaison minutieuse des péricopes synoptiques. Son exposé très clair tire toujours grand avantage aussi bien de la critique externe qu'interne. L'A. nous y montre tout ce que nous pouvons gagner des théories scientifiques, comme celle de la *Formgeschichte*, une fois qu'elles sont dégagées des préjugés qui les déparent.

Après un très utile aperçu historique de la question, il développe son hypothèse en sept étapes : tradition orale, essais écrits, évangile araméen de l'apôtre Matthieu et sa tradition grecque, où il croit reconnaître une structure très schématique en cinq livrets. La grande nouveauté de sa théorie est l'introduction d'une seconde source complètement distincte de *Q* avec le sigle *S* et *Sg* dans la traduction grecque. La cinquième étape ainsi que les suivantes nous introduisent aux synoptiques dans la succession *Mc-Mt-Lc*. Cette remarquable étude est préfacée par Mgr Cerfaux qui y voit esquissée la solution définitive. D'autres cependant sont un peu moins enthousiastes et préféreraient parler plutôt de documentation du milieu que de documents proprements dits, mais ils auront besoin d'arguments bien forts.

Une autre initiation au même problème nous est présentée dans le recueil intitulé : *La formation des Évangiles* dont nous signalons d'abord les titres : J. Heuschen, *La formation des Évangiles ;* L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique, Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles ;* J. Levie, *Critique littéraire évangélique et évangile*

araméen de l'apôtre Matthieu ; J. W. DOEVE, *Le rôle de la tradition orale dans la composition des Évangiles synoptiques ;* X. LÉON-DUFOUR, *L'épisode de l'enfant épileptique ;* N. VAN BOHEMEN, *L'institution et la mission des Douze ;* A. DESCAMPS, *Du discours de Marc IX*, 33-50, *aux paroles de Jésus ;* W. C. VAN UNNIK, *L'usage de σῴζειν « sauver » et de ses dérivés dans les Évangiles synoptiques ;* J. CAMBIER, *Historicité des Évangiles synoptiques et Formgeschichte ;* MGR BRUNO DE SOLAGES, *Note sur l'utilisation de l'analyse combinatoire pour la solution du problème synoptique ;* B. RIGAUX, *Conclusions.* Notons que plusieurs de ces études reviennent sur les opinions de M. Vaganay. L'épisode de l'enfant épileptique par exemple, examiné par celui-ci dans l'Excursus V de son ouvrage, est repris dans l'étude du P. Léon-Dufour dont les conclusions cependant ne sont pas en faveur d'un texte-source. La méthode de ce dernier d'examiner avant tout les textes séparément présente l'avantage de mieux situer les préoccupations du milieu d'origine. Quant à M. Descamps, il tente, lui, un essai de reconstruction des *Logia* à partir de *Mc* 9, 33-50 (autre texte traité par M. Vaganay dans l'Excursus IV mais d'un autre point de vue). Autre discussion : celle du P. Levie apportant des éléments en faveur de la théorie des deux sources dont *Q* serait l'évangile araméen. Le P. van Bohemen par contre voudrait revenir à une dépendance de *Mc* vis-à-vis de *Mt.* Ses recherches ont de l'intérêt par ce qu'elles font ressortir du caractère propre de chaque Évangile dans un passage parallèle. Signalons spécialement les remarquables recherches du prof. W. C. van Unnik sur la notion de *σῴζειν*. On peut y observer l'apport inestimable des données historico-doctrinales pour la critique documentaire.

D. J. E.

Cyril Mango. — The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople, English Translation, Introduction, and Commentary. (Dumbarton Oaks Studies, III). Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1958 ; in-8, 328 p., 6 dl.

C. M. a entrepris l'étude des écrits de Photius. Il s'est intéressé au texte, non point à la polémique qui fait que dans le jugement des uns Photius est devenu le père du schisme, pour les autres le défenseur de l'Orthodoxie grecque contre les usurpations de Rome. L'ambiance de ces XVIII homélies n'est d'ailleurs pas celle de la polémique avec Rome, mais la répression de l'iconoclasme, la propagation de la foi parmi les hérétiques, la suppression des divisions intérieures dans l'Église de Constantinople. Le point de départ pour l'étude de Photius devient ainsi moins restreint et plus exact. — Cet ouvrage n'est en réalité qu'une partie d'un grand travail d'ensemble sur les écrits de Photius. C'est d'abord une introduction qui traite de l'histoire de la collection des homélies, leur chronologie, les manuscrits, les éditions, les traductions (il n'existait jusqu'à présent que des traductions partielles en latin et en russe). Vient ensuite la traduction de ces homélies, qui ont chacune leur propre introduction. La traduction est faite sur le texte d'ARISTARCHES (Constantinople, 1900), pour les homélies II et III sur celui de G. P. KOURNOUTOS et B. LAOURDAS (*Θεολογία* XXV, (1954), p. 177-199). Leur pagination est donnée en marge de la traduction. La seule traduction des homélies aurait eu son mérite, mais l'A. ne s'est

pas arrêté là. Il a contrôlé l'édition d'Aristarches sur les manuscrits et signale régulièrement les fausses lectures de cette édition. Voilà ce qui fait la valeur supérieure de ce travail. Enfin l'ouvrage témoigne d'un soin extraordinaire dans la rédaction et dans les notes. On est heureusement surpris de trouver un livre, qui se dispense légitimement d'une liste d'errata.

Revenons sur un petit point qui concerne la chronologie. D'après le titre dans les manuscrits la première homélie a été lue *ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς ἁγίας Εἰρήνης μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν κατηχήσεων*. Cependant C. M. la place au début du carême pour les raisons que voici (v. p. 39). Le début de l'homélie porte le texte suivant : *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν προηγουμένῳ λόγῳ τοῖς ἤδη παρεσκευασμένοις πρὸς τὸ βάπτισμα, οὔπω δὲ κατηρτισμένοις τὴν τελειότητα...* (*Arist.* I, 469). C. M. interprète cette *τελειότης* des instructions catéchétiques qui doivent se prolonger pendant tout le carême. Si cette homélie était lue le Vendredi saint, elle serait la dernière, il ne suivrait plus d'instruction ni de *τελειότης*. Deuxièmement, vers la fin de l'homélie on lit : *καὶ γὰρ καὶ τὸ ἐτήσιον τῆς ἱερᾶς νηστείας ἐφέστηκε στάδιον, πρὸς τὸν δρόμον παρακαλοῦν, καὶ πρὸς τὴν πάλην προτρεπόμενον τοῦ ἀντικειμένου* (*Arist.* I, 485). « Such an exhortation would hardly have been appropriate on the penultimate day of Passion week », commente l'A. Pour ce second point, c'est aussi notre avis ; cela n'a de sens qu'au début du carême.

Quant au premier texte, nous avons quelque difficulté à suivre C. M. dans son interprétation. Et d'abord la *τελειότης*. Dans le passage en question il y a antithèse entre ceux qui ne sont pas encore parfaits (*οὔπω κατηρτισμένοις τὴν τελειότητα*, *Arist.* I, 469) et ceux qui sont parfaits par la grâce, les baptisés (469 : *ἡμεῖς, οἱ τελειωθέντες διὰ τῆς χάριτος...*, 470 : *οἱ τὸν Χριστὸν ἐνδυσάμενοι, ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθημεν, Χριστὸν ἐνεδυσάμεθα*). Nous devons donc comprendre ici par *τελειότης* la perfection du baptême, non celle des instructions. Dans ce cas, ces mots nous semblent plus appropriés au Vendredi saint qu'au carême.

En outre, l'homélie débute par ces mots : *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν προηγουμένῳ λόγῳ...* A fort juste titre C. M. relie ce début à la *catéchèse* du Vendredi saint, qui précédait cette homélie. Il en trouve un témoignage chez Théodore le Lecteur (*Hist. Eccl.*, II, 32 = P. G. 86, I, col. 201, a) et dans le *Livre des cérémonies* (éd. Bonn, p. 179 = éd. Vogt, I, p. 167-8). Il montre dans la même homélie des allusions au texte de cette *catéchèse*, telle que nous en avons un exemple dans le Barberini grec 336 (= GOAR, *Euchologium sive Rituale Graecorum*, p. 340-4) et dans le Vatopedi 869, fol. 221 sq. (= *Γέρων Ἀρκάδιος Βατοπεδινός*, « *Αἱ ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας Εἰρήνης κατὰ τὴν Μεγάλην Παρασκευὴν τελούμεναι θεῖαι κατηχήσεις* », *Ἐπετηρὶς Ἑταιρίας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, VII (1930), p. 382-7).

Le texte de l'homélie nous oblige donc d'une part à la placer le Vendredi saint, d'autre part et avec autant d'urgence à la placer au début du carême. Fait à remarquer, le texte qui nous oblige à la placer au Vendredi saint, c'est le début (et la première partie qui contient les allusions au rite de la *catéchèse*) ; le passage qui nous oblige à la placer au début du carême, apparaît vers la fin de l'homélie. Serions-nous donc en présence de deux homélies fondues en une seule par quelque mauvais sort, erreur de copiste, disparition d'un feuillet ou d'un cahier ? Nous le pensons. Il suffira de trouver un endroit dans le texte, où la suite des idées est interrompue et qui divise le texte en deux unités autour de thèmes différents.

Cette coupure est à faire dans le texte d'Aristarches I, 476 : « Ἂν δὲ ὁ πονηρὸς πάλιν ἀναισχυντῶν ἐπιβουλεύσῃ... (Ce n'est pas par hasard que C. M. a introduit ici un nouveau paragraphe dans sa traduction !). Nous trouvons une certaine difficulté à rattacher cette phrase logiquement à la précédente précisément à cause du πάλιν. En outre si nous considérons le contexte général, nous trouvons qu'à partir d'ici commence une longue description de la tentation, l'appel aux commandements, la joie de l'examen de conscience, un développement qui n'est pas caractéristique pour le Vendredi saint, mais fort approprié au début du carême. Par contre, dans la première partie c'est le thème de l'accord, de l'engagement dont il est question dans la *catéchèse*, qui est développé : nous baptisés, nous n'avons pas gardé l'accord, où est notre salut ? Un nouveau baptême ? Que le Christ revienne pour souffrir ? Non ! Mais il nous faut confesser nos péchés. — Ainsi se dégagent de notre texte deux homélies différentes, dont la première est à placer le Vendredi saint, la seconde au début du carême.

Enfin, nous ne pouvons que souhaiter que le grand travail entrepris par C. M. puisse aboutir, nous dirions volontiers bientôt, mais puisque nous le savons en bonnes mains, nous avons confiance et patience.

D. A. T.

Élie, le prophète. I. Selon les Écritures et les traditions chrétiennes. II. Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam. (En collaboration). (« Les Études carmélitaines »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1956 ; in-8, 272 p., 10 illust., 3 cartes + 318 p., 13 illust., 200 fr. chacun.

A l'occasion de leur jubilé de vingt-cinq ans, les Études carmélitaines ont consacré un ouvrage en deux volumes au prophète Élie. Un grand nombre de savants éminents y ont contribué : exégètes, patrologues, liturgistes, historiens, psychologues. — En guise d'introduction, le R. P. Paul-Marie nous conduit à travers la Terre sainte et les régions limitrophes pour nous faire connaître tous les endroits où le prophète est passé. Le R. P. de Vaux nous présente la traduction (celle qu'il a faite naguère pour la Bible de Jérusalem) et un commentaire des textes de l'A. T. qui nous parlent d'Élie ; notons l'interprétation de la « brise » (*I Rois*, XIX, 9-18) : « Cette brise ne signifie pas que Dieu, contrairement à une idée plus ancienne symbolisée par l'orage, etc... agit avec douceur et dans le silence. Les ordres terribles donnés aux versets 15-17 prouvent le contraire. Ce vent léger symbolise l'intimité avec laquelle Dieu s'entretient avec ses prophètes ». (Vol. I, p. 67, note c). Les textes du N. T. ont été relevés d'après la première édition de la Bible de Jérusalem. L'abbé Steinmann étudie la figure d'Élie dans l'A. T., le R. P. Boismard dans le N. T. M. St. signale les divers rapports existant entre les textes élohistes et ceux de la geste d'Élie ; relevons l'interprétation qu'il donne de *I Rois* XIX, 12 (« Iahvé n'était pas dans le feu ») : « On avait toujours distingué Iahvé lui-même, des météores qui environnaient ses apparitions. Mais lors d'une lutte pour le monothéisme et pour la dissociation de Iahvé d'avec le naturisme phénicien et chananéen, il importait de mettre les points sur les i ». (Vol. I, p. 108).

Le culte d'Élie dans l'Église chrétienne est exposé par D. B. Botte :

ce culte, originaire de la Palestine, a pénétré assez tôt dans le monde byzantin et dans les autres Églises orientales, mais a été très peu accueilli en Occident ; étude complétée par celle du P. Kallenberg qui traite plus directement du culte liturgique d'Élie dans l'Ordre du Carmel, mais qui s'est abstenu toutefois de faire un examen critique du texte et du propre de la fête. — Les autres études sont consacrées à la figure d'Élie chez les Pères grecs (G. Bardy), dans la tradition syriaque (M. Hayek), chez les Pères latins (P. Hervé de l'Incarnation), dans l'Orient orthodoxe, dans l'art chrétien (L. Réau), dans l'ordre du Carmel, dans le Judaïsme, dans le Coran et dans la tradition islamique.

L'ouvrage est richement illustré : belles reproductions d'icones, de gravures, etc. D. M. V. d. H.

Syméon le Nouveau Théologien. — Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. (« Sources chrétiennes », 51). Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès, A. A. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 140 p.

Fils spirituel de Syméon le Pieux qui fut moine du Stoudios à Constantinople, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) devint higoumène du monastère de St-Mammas en la même ville, où il eut à faire face à de nombreuses difficultés. Exilé à Chrysopolis sur l'autre rive du Bosphore, il put, après avoir été réhabilité par le patriarche, réunir à nouveau autour de lui une petite communauté de disciples fidèles, qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Son influence spirituelle fut très grande. On possède de lui, outre quelques œuvres isolées, trente-quatre catéchèses, des discours alphabétiques, des discours théologiques et éthiques, des hymnes (appelées autrefois *Divinorum Amorum Liber*) et l'ouvrage présenté ici : *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. — L'œuvre de Syméon dont la qualité spirituelle a été déjà mise en valeur par sa biographie publiée en 1928 par le P. Hausherr dans les *Orient. Christ.* (nº 12) fait aujourd'hui l'objet de plusieurs recherches. Il est vrai qu'elle est une de celles qui avaient été jusqu'à présent les plus négligées. L'éditeur nous apprend que Mgr Louis Petit avait commencé à préparer pour la P. O. l'édition de toutes les œuvres de Syméon. Sa nomination à l'archevêché d'Athènes, puis sa mort, l'empêchèrent de mener à terme ce travail. C'est une manière de nous dire que, pour les *Chapitres* du moins, il est repris ici par un de ses disciples qui nous en donne, avec une méticuleuse histoire du texte et une bonne édition critique, une traduction excellente et agréable. On ne possédait jusqu'à présent dans une littérature qui nous fût accessible, en dehors d'une version en grec moderne sans valeur critique, que la traduction latine du jésuite Pontanus (Ingolstadt, 1603), reproduite par Migne (P. G. 120, 603-688) où elle est accompagnée d'un texte grec incomplet souvent peu concordant et emprunté à la Philocalie, ce qui a obligé les éditeurs à mettre les chapitres manquant dans le grec, en latin seul dans les notes. — Contrairement à l'attitude desséchante de beaucoup de ses contemporains, Syméon « reste toujours simple et clair et son expression est directe avec le minimum d'effet » (p. 29). Il n'aimait pas les rhéteurs, et si son œuvre manifeste un esprit nouveau dans la tradition byzantine « dont le trait principal est de présenter

la vie spirituelle comme une expérience, comme un acte vital et non comme une théorie » (p. 33), sa théologie reste cependant apophatique et dionysienne. Mais les petits chapitres de ce traité, présentés généralement sous forme d'aphorismes, ne demandent que la simple ouverture de l'âme et une audition recueillie dépourvue de tout apprêt.

D. O. R.

Alfons Auer. — Die Vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem *Enchiridion militis Christiani* des Erasmus von Rotterdam. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954 ; in-8, 260 p., DM. 15.

Une traduction récente de l'*Enchiridion militis Christiani* d'Érasme a fait assez de bruit. On sait qu'Érasme a toujours été différemment jugé et que sa conviction religieuse a provoqué bien des doutes. Or, dans le renouveau des études patristiques et bibliques, l'*Enchiridion* nous montre un Érasme paraissant tout à fait orthodoxe et croyant. L'A. nous présente ici une critique positive de cet *Enchiridion*. Érasme s'y montre un chrétien ayant la meilleure compréhension du fondement ascétique de la vie et de la doctrine du Christ et ce, avec une vision christocentrique qui n'a rien de commun avec un déisme vague. C'est son contact avec John Colet et à travers lui avec l'humanisme chrétien des Florentins comme Pic de la Mirandole qui lui a donné sa direction définitive. L'A. nous montre comment le principe du passage des choses visibles aux invisibles et le primat de l'esprit que cela implique n'ont jamais été pour Érasme les bases d'un spiritualisme, mais qu'au contraire, si même il ne pouvait pas toujours comprendre les faiblesses de l'Église de son époque, il n'a jamais préconisé une révolte, mais toujours une réforme pour laquelle il indiquait la direction à prendre. Un autre but de l'A. est de montrer comment se faire un idéal de vie chrétienne sans tomber nécessairement dans une forme de vie monastique. En tout état de cause, il a mis en lumière des facteurs très importants dans la vie d'Érasme, facteurs qu'il est désormais impossible de négliger.

D. J. E.

Hans Grass. — Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 47). Gütersloh, Bertelsmann, 2e éd. 1954 ; in-8, XVI-286 p.

Les récentes conversations eucharistiques en Allemagne ont souhaité une nouvelle édition de cet ouvrage, paru en 1940. Ce n'est pas une simple analyse de la pensée de Luther ou de Calvin sur l'eucharistie (on se rappelle que Luther n'a jamais rencontré Calvin), mais un travail systématique et critique, qui replace la doctrine des deux réformateurs dans l'ensemble de leur théologie, surtout de leur christologie, leur doctrine sacramentelle et leur pneumatologie. On peut en effet, avant toute exégèse des paroles de la Cène, porter des jugements en matière eucharistique ayant trait aux différences confessionnelles ; évidemment le dernier mot appartient à l'exégèse. Le but poursuivi par l'A. est de promouvoir une évolution de la doctrine eucharistique luthérienne, sans abandon des positions

fondamentales. La perspective centrale est, ici encore, le problème de la présence réelle ; ce ne sera plus le cas dans les thèses d'Arnoldshain. L'A. constate d'abord que la doctrine de Luther ne forme pas un tout homogène et achevé. La pensée du réformateur évolue ; elle change de direction en raison des oppositions qu'elle veut combattre. Luther enseigne toujours et constamment la présence réelle ; mais celle-ci est, tout d'abord, dans sa préoccupation, à l'arrière-plan, et ce sont les controverses qui en ont fait le centre de sa pensée. Ce qui l'oppose aux catholiques, ce n'est nullement la présence réelle mais l'usage même de l'eucharistie. En face de la doctrine de la concomitance, Luther accuse un certain flottement : aussi longtemps que l'aspect sacramentel de « signe » est au premier plan, il la maintient ; devant l'accent sur la présence réelle, il l'abandonne. La théorie ubiquiste de Luther n'a pour but que de montrer la possibilité de la présence réelle. Toute son argumentation en faveur de celle-là part de l'union hypostatique et de la *communicatio idiomatum.* L'A. s'étend longuement sur cette position fondamentale de Luther, à savoir la dépendance étroite de la présence eucharistique par rapport au mystère de l'Incarnation, « position qui ne découle pas nécessairement de l'exégèse des paroles de l'institution » (p. 83). Et il ajoute : « L'hiatus entre le résultat de l'argument christologique et de l'exégèse se serait mieux révélé à Luther si dans son champ visuel il avait réussi à amener, au lieu du « Corps », le « Sang », car sang et humanité s'équiparent moins bien que corps et humanité. Que cela ne se fit pas, la raison en est l'héritage catholique de la surestimation de l'hostie » (p. 84). La présence eucharistique se fait *virtute verborum ;* c'est une nouvelle création par la parole et la puissance de l'Esprit-Saint. Mais ces paroles ne sont pas de simples paroles de consécration, elles sont aussi des paroles de promesse, une *summa doctrinae Evangelii* (p. 90). Quant à l'usage de l'eucharistie, il faut distinguer entre *usus* et *sumptio :* l'*usus* étant toute la célébration eucharistique, il y a présence réelle toute la durée de cet *usus*, et pas seulement dans la *sumptio*, ou réception. Chez Calvin aussi la christologie et la doctrine sacramentelle sont déterminantes pour l'eucharistie. Chez lui, le signe est le véhicule par lequel Jésus nous fait monter dans la foi, vers le Christ céleste. Pour Luther, le signe est le véhicule par lequel le Christ descend jusqu'à nous. Le vrai lien qui nous unit au Christ est l'Esprit. L'Esprit joue un grand rôle dans la doctrine de Calvin, ce qui explique que ne reçoit le Christ que celui qui a la foi. Mais cette participation au Corps et au Sang du Christ n'en est pas moins réelle et substantielle. Le point à éclaircir entre Calvin et Luther est, pense l'A., la relation du Christ avec la chose (*res*) sacramentelle, dans laquelle le Seigneur céleste se place à nouveau dans les conditions de l'Incarné, se livrant comme à la Croix aux bons et aux méchants. Cet excellent ouvrage se meut dans des catégories accessibles au lecteur catholique. D. N. E.

Ernst Bizer et Walter Kreck. — Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften. (Theologische Existenz heute, 47). Munich, Kaiser Verlag, 1955 ; in-8, 72 p.

Ces deux exposés présentés lors de la session du 13 avril 1955 de la Commission de l'Église évangélique d'Allemagne concernant l'Eucharistie,

donnent un aperçu de la doctrine de la Cène dans les Livres symboliques de la Réforme, le premier dans les écrits luthériens (les deux catéchismes, la Confession d'Augsbourg et son Apologie, les Articles de Smalkalde), le second dans les écrits de l'Église réformée allemande, pratiquement dans le catéchisme de Heidelberg. Les deux AA. sont signataires des thèses d'Arnoldshain. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre ces deux contributions. M. E. B. insiste sur le rôle de la parole et de la foi dans les écrits luthériens, et voit dans la dispute eucharistique avant tout une *contentio de fide*, une dispute au sujet de la justification. Ce qui est caractéristique de la doctrine luthérienne, c'est l'importance donnée à la parole biblique ; elle apparaît moins comme parole consécratoire que comme parole de la promesse, parole de « distribution » (*Austeilung*). Ce sont les dissensions eucharistiques du XVIe siècle qui ont placé au centre du débat le problème de la présence réelle. On sent le but que poursuit l'A. : il souhaite que l'accord actuel recherché, auquel il travaille, ne soit pas axé sur la présence réelle. Ce serait là une infidélité au souhait profond de Luther. M. W. K. relève surtout ce qui oppose la doctrine réformée à la luthérienne, notamment la réception du Corps et du Sang uniquement par ceux qui croient, et l'insistance sur la rencontre avec le Christ dans l'Esprit-Saint à cause de la séparation physique de Jésus-Christ avec l'Église entre l'Ascension et la Parousie. D. N. E.

Walter Köhler. — Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl, t. II. (Quellen und Forschungen zur Reformation, 7). Herausgeg. v. E. Kohlmeyer und H. Bornkamm. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 ; in-8, XII-534 p., DM. 38.

L'A. de cet ouvrage est mort en 1946, et n'a pu présenter lui-même au public ce second tome de son histoire monumentale de la controverse eucharistique entre Zwingli et Luther. Le 1er tome paru en 1924, s'étendait sur la période de 1524 à 1529 ; le présent volume englobe celle qui va des débats de Marbourg à la concorde de Wittenberg de 1536. La base de cette étude est plus vaste que celle de E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreites im 16. Jahrhundert*, paru en 1940. La perspective d'E. Bizer se limitait au plan dogmatique, tandis que W. K. suit tous les événements politiques et religieux, car, surtout en cette seconde période, ceux-ci ont influencé les différences doctrinales. C'est donc ici une œuvre d'historien et non de dogmaticien. Tout le long de cette controverse, deux facteurs ont été déterminants : le désir d'une union dans la foi (*Bekenntnis*) et l'espoir d'une alliance politique (*Bündnis*) en vue d'un front commun de la Réforme, pour lequel Zwingli, Bucer et Œcolampade espéraient gagner les luthériens. Ces derniers tentent, par les articles de Schwabach (1529) de gagner les Strasbourgeois et de les séparer des Suisses ; cette tendance finira par triompher à Wittenberg. La rencontre de Marbourg (1529) à laquelle Luther participe, dit-il, sous la contrainte de Philippe de Hesse, fait éclater l'opposition irréductible entre Luther et Zwingli, et révèle leur divergence fondamentale qui est christologique ; la concorde de Marbourg, si elle n'est qu'un compromis, assainit pourtant l'atmosphère : on s'était vu d'homme à homme. A partir du Reichstag d'Augsbourg (1530) Bucer tente une union avec Luther, mais son effort de conciliation est entravé

autant par la problématique politique autour de l'alliance de Smalkalde que par l'intransigeance de Luther et de Zwingli. Cependant deux écrits sur l'eucharistie de Bucer devaient être le signal de la concorde de Wurtemberg 1534. La *Concordia generalis* espérée par Mélanchton et voulue par Luther lui-même signifiait pour ce dernier l'acceptation de sa propre doctrine. Aussi considère-t-il la concorde de Wittenberg comme un triomphe personnel, car ne veut-elle pas garantir l'absolue objectivité de la présence du Christ dans l'Eucharistie *realiter et substantialiter*, indépendamment du récipiendaire ? En définitive, Wittenberg est une soumission à Luther et la reconnaissance de tous les articles de la *Confessio Augustana* et de l'Apologie. Le bien qu'on espérait en tirer était de pouvoir présenter une formule évangélique commune au concile œcuménique imminent. Mais l'union avec les Suisses ne s'était pas faite. Les différentes phases de ce drame, présenté par l'A. à la fois avec l'acribie de l'historien professionnel et la verve du bon narrateur, se déroulent sous les yeux du lecteur avec une vivacité passionnante. L'A. utilise habilement les sources, et fait parler ses personnages dans leur idiome savoureux. — Ce livre intéressera non seulement les amateurs d'histoire et de doctrine, mais aussi et surtout les œcuménistes, parce qu'y sont décrites, dans tous leurs détails, les étapes d'un débat constamment traversé par les aspirations les plus profondes vers l'unité. Même Luther, d'ordinaire si farouche, devient presque doux et conciliant quand le suprême bien de l'unité chrétienne est en jeu. D. N. E.

Werner Elert. — Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954 ; in-8, X-190 p.

Les nombreuses questions qui surgissent autour de l'intercommunion dans les grandes Assemblées œcuméniques et dans la pratique de certaines Églises, sont loin d'avoir reçu une réponse. On mesurera donc l'importance d'études aussi approfondies que celle de M. W. E. sur la relation qui existe entre la communion eucharistique et la communion ecclésiale. L'A. s'est limité à l'Église ancienne ; son investigation se porte surtout sur l'Orient, l'Occident entrant à partir du Ve siècle dans des voies propres. Il obtient ainsi un tableau homogène dont l'impression qui se dégage est nette : communion ecclésiale et communion eucharistique sont deux réalités qui se recouvrent entièrement. L'A. est amené à cette conclusion par l'étude de la terminologie de *communio* (*κοινωνία*), de la relation entre Églises et hiérarques, de la pratique des échanges de lettres synodiques, de la pratique pénitentielle et du rôle de l'excommunication, bref de tous les moyens employés pour conserver l'unité. Il attache beaucoup d'importance au sens de *Sanctorum communio* du symbole des Apôtres dont Kattenbusch et Morin avaient établi l'origine grecque (*τῶν ἁγίων κοινωνία*). M. E. opte pour le genre neutre de *Sanctorum* (les choses saintes) indiquant l'eucharistie et étant un parallèle de la formule *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*. Il est dommage qu'il n'ait pas confronté son interprétation avec celle de J. N. Kelly, le spécialiste des symboles de foi, lequel penche pour le sens traditionnel. L'ouvrage se termine par une conclusion importante pour l'œcuménisme : l'unité a pu être sauvegardée et se refaire aussi longtemps

que la notion de la communion ecclésiale ne s'était pas doublée de celle de puissance et de domination. D. N. E.

The Presbyterian Enterprise. Sources of American Presbyterian History. Edited by W. Armstrong, L. Loetscher and Ch. Anderson. Philadelphie, Westminster Press, 1956 ; in-8, 336 p., 4,50 dl.

Publié à l'occasion du 250e anniversaire de la fondation du premier consistoire aux États-Unis, ce recueil offre des extraits d'écrits extrêmement variés de nature à permettre au lecteur de suivre, dans les sources mêmes, l'histoire de l'Église presbytérienne américaine spécialement dans sa lutte pour la liberté religieuse tant à l'intérieur de l'Église que dans l'État. L'influence des presbytériens sur les conceptions du peuple américain sur la liberté est remarquable. Les textes sont groupés en trois séries : *a*) le presbytérianisme colonial (1706-1783), *b*) de la fin de la Révolution à la fin de la Guerre civile (1784-1869), *c*) de 1870 à nos jours. Présentation d'autant plus captivante que les éditeurs ont fait montre d'un goût parfait dans le choix des textes et la discrétion des commentaires indispensables. D. P. B.

Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart. Herausgegeben von H. Dombois und E. Wilkens. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1956 ; in-8, 202 p., DM. 14,50.

Depuis la communication controversée de l'évêque luthérien Berggrav faite à l'assemblée plénière du *Lutherischer Weltbund* en 1952 sur la doctrine luthérienne de l'État, les débats à propos de cette doctrine ont repris avec une extraordinaire intensité. Le présent ouvrage présente une série de conférences faites sur ce thème aux journées d'études interconfessionnelles en 1953, 1954 et 1955. Les lecteurs d'*Irénikon* s'intéresseront surtout aux études de W. TRILLHAAS : *Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat* (p. 22) et de E. KLÜGEL : *Prinzipielles Recht zum Aufruhr ?* (p. 44) qui concernent plus directement ladite doctrine. Il semble que, tout en voulant rester fidèle à l'enseignement du Réformateur, le luthéranisme, même orthodoxe, tende, de nos jours, à s'éloigner des conceptions de Luther sous l'influence de la réalité politique moderne. On ne cesse d'insister sur le fait que l'époque de Luther n'est pas la nôtre. L'ouvrage se termine par un résumé où le compilateur, M. Dombois, tente de fixer le véritable état du problème. D. P. B.

H. Kakes. — De doop in de Nederlandse belijdenisgeschriften. (Thèse). Kampen, Kok, 1953 ; in-8, 175 p.

Cette thèse, soutenue à l'Université réformée d'Amsterdam, ne fera pas couler beaucoup d'encre car elle n'apporte rien de nouveau. L'A. traite d'abord des questions littéraires concernant les origines du catéchisme de Heidelberg pour passer ensuite à un examen des questions 64 à 75 de celui-ci qui contiennent la doctrine officielle des sacrements et surtout du baptême. M. K. se montre orthodoxe à tout point de vue dans ses inter-

prétations. Signalons toutefois qu'il est prêt à avouer que la « *fides infantilis* » encore qu'absente dans les termes, est supposée dans la réponse à la question 74 (p. 117). Ceci justifie donc le baptême des enfants. Un point tout à fait incompréhensible reste l'absence de toute référence à Karl Barth dont les publications ont donné une impulsion nouvelle aux discussions sur le baptême.

D. P. B.

Luchesius Smits. — Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin. Assen, van Gorcum, 1957 ; in-8, 336 p., fl. 17,50.

Le problème de l'influence de saint Augustin sur la pensée de Calvin est loin d'être résolu. Aussi la présente étude mérite-t-elle l'attention de tous les théologiens. Plus littéraire que théologique, le travail du Père S. fournira un instrument de travail indispensable à ceux qui entameront les études de détail qui s'imposent. Après un chapitre très bref sur saint Augustin dans la conversion du réformateur, l'A. aborde la laborieuse identification des citations du docteur africain dans les écrits proprement réformateurs de Calvin. Ces écrits sont groupés autour des cinq éditions qu'a connues l'Institution chrétienne. Cette méthode se justifie par le fait que chacune de ces éditions marque effectivement une étape dans la pensée du Calvin qui s'annonce déjà dans les écrits de la période intermédiaire. Les questions épineuses concernant les citations anonymes ou les passages qui ne sont pas des citations dans le sens strict du mot sont traitées avec énormément de finesse. Le chap. III sur les écrits de saint Augustin cités par Calvin permet à l'A. d'examiner en détail l'authenticité attribuée au XVIe siècle à plusieurs écrits supposés être de saint Augustin. Suivent deux chapitres sur la méthode de citation de Calvin et ses principes d'interprétation. L'A. peut conclure que, malgré l'estime que Calvin avait certainement pour saint Augustin, il ne l'a pas suivi dans la mesure qu'on a tendance à supposer. Cette étude se distingue par son équilibre scientifique et c'est avec impatience que nous attendons le second volume qui contiendra la table des références de saint Augustin dans l'œuvre de Calvin. Une importante bibliographie augmente la valeur de cet ouvrage.

D. P. B.

T. F. Torrance. — Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1956 ; in-8, 168 p., 16/–

Le prof. T. F. Torrance, bien connu dans le monde des œcuménistes, avait publié jadis dans *Occasional Papers* nº 2 du *Scottish Journal of Theology*, un essai sur l'eschatologie, qui avait été traduit en allemand en 1954, et en français en 1955 sous le titre *Les Réformateurs à la fin des temps*. Le succès de cette plaquette l'a encouragé à reprendre son travail en en donnant une sorte de synthèse : L'eschatologie de la foi (Luther), l'eschatologie de la charité (Bucer), l'eschatologie de l'espérance (Calvin). L'étude sur Bucer avait déjà paru dans le *Journal of Ecclesiastical History*. Cet ouvrage est une riche contribution, non seulement à l'idéologie de la Réforme, mais aussi aux perspectives œcuméniques actuelles.

D. O. R.

P. Auvray, P. Poulain, A. Blaise. — Les Langues sacrées. (Coll. « Je sais, je crois », 115). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

Ce petit ouvrage est composé avec un rare souci pédagogique. Il comprend trois parties : 1. L'hébreu et l'araméen ; 2. Le grec ; 3. Le latin. Le lecteur y trouvera tout d'abord une initiation excellente aux langues sémitiques, initiation qui les lui fera aimer et lui donnera le goût de les apprendre (écriture, caractéristiques de grammaire, littérature — tant pour l'hébreu que pour l'araméen). Il y trouvera aussi quatre chapitres excellents sur le grec, « langue internationale du monde méditerranéen », sur la version des Septante, sur le grec du N. T., et enfin un chapitre très révélateur sur le grec « langue de l'Église », expression qui désigne très bien ce que fut cette langue pour l'antiquité chrétienne ; aucune autre n'a jamais été dans l'Église ce que le grec fut pour la *Catholica* des premiers siècles.

D. O. R.

Roger Guindon. — Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. (Thèse présentée à l'Université de Fribourg). Éd. de l'Université d'Ottawa, 1956 ; in-8, 360 p., 5 dl.

La primauté donnée à la béatitude dans la morale catholique a valu au thomisme le reproche d'eudémonisme. Dans la thèse présentée à l'Université de Fribourg, il ne s'agit pas de défendre le christianisme comme message de salut, mais de situer l'endroit où le maître de l'École va classer dans sa synthèse théologique cet article de notre foi. Se replaçant dans l'évolution historique, l'A. passe en revue les scolastiques à partir du Maître mais il reste à déterminer l'influence d'autres sources, par exemple le milieu monastique. L'A. constate, grâce à une critique tant interne qu'externe, que le *Compendium* doit être antérieur au *Contra Gentiles*. Des écrits de saint Thomas examinés dans leur ordre chronologique il conclut que le saint Docteur est, par son intellectualisme, arrivé à considérer comme une science la primauté de la béatitude en Dieu. Ce théocentrisme, contrairement à l'anthropocentrisme de la théologie antérieure du salut, reste le principe de la morale chrétienne profondément enraciné dans l'Évangile et lié à des notions telles que filiation et sagesse.

D. J. E.

Bernhard Häring. — Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Fribourg-en-Br., Wewel, 2e éd. 1955 ; in-8, 1448 p., DM. 48.

L'éloge du manuel du R. P. Häring n'est plus à faire. De fait, pour autant que nous en sommes informé, ce manuel est le premier à replacer la morale entière, y compris les observations casuistiques, dans l'ensemble de notre renouveau théologique. Le christianisme n'est pas en premier lieu une morale : la pratique de l'enseignement du Christ est la condition sans laquelle nous ne pouvons adhérer à Lui. Aussi n'est-il pas étonnant que la grande découverte de la théologie biblique, le *Ganzheitgedanke* de la mentalité hébraïque, ait influé tout d'abord sur la morale, une fois qu'on s'est donné la peine d'en rechercher les sources. Après avoir ainsi mis en

lumière les fondements, il n'était plus difficile à l'A. de nous faire comprendre les meilleures intentions de ceux qui ont enseigné la morale non comme quelque chose de séparé mais d'intimement inséré dans les convictions des fidèles. Tout au plus pourrait-on s'étonner de ce que l'aperçu historique ne mentionne, pour les XIXe et XXe siècles, que les théologiens allemands. Après la Bible, l'A. ne reste pas insensible à tout ce que la psychologie et la philosophie ont apporté. Les chrétiens d'autres confessions tireront grand profit de ce livre sans que cependant celui-ci ait été écrit pour eux. Les deuxième et troisième livres leur sembleront tout d'abord déconcertants, car la morale protestante n'aime pas se perdre dans la casuistique et ceci d'autant plus que, dans la partie générale, le P. H. en semble très éloigné. Mais ils verront que l'A. ne s'égare point, qu'il tient toujours en vue que la morale chrétienne dépend en tout de l'Évangile. Tout bien considéré, on trouve dans cet ouvrage (dont déjà deux volumes ont paru en traduction revue par l'A. et adaptée aux lecteurs français) la seule vraie présentation de la morale catholique applicable, au moins en principe, à des non-catholiques. On y trouve en effet non seulement les bases théologiques mais aussi le souci de rester dans le concret par une casuistique bien équilibrée. D. J. E.

Frederic Greeves. — The Meaning of Sin. Londres, Epworth Press, 1956 ; in-8, II-200 p., 21 /–

Le sens actuel du mot péché est multiple. Cette idée jointe à l'examen d'une étude sémantique de Russell et autres a inspiré l'A. Bien que répondant à ces données, la méthode employée est difficile à classer, c'est peut-être comme psychologie des religions qu'on la caractérisera le mieux. Aimant définir le péché comme ignorance de Dieu et de nous-mêmes, M. G. exprime une idée profondément traditionnelle qui l'amène à donner sa préférence à la notion biblique non différenciée en cause et en effet (concupiscence sentie = péché). Ceci lui donne l'occasion d'attaquer, d'abord le concept de Tennant auquel il reproche de ne retenir que ce que nous appelons le péché formel, et ensuite la morale catholique qui, pour lui, se dégagerait trop de l'usage biblique et ne séparerait pas péché et culpabilité. Si nous ne séparons pas péché et culpabilité — tout en les distinguant — il n'y a là question que de péché formel. La notion de péché est plus complexe. La théologie a fait cette distinction pour concilier approximativement la notion de volonté salvifique de Dieu et le fait que nul en état de péché ne peut acquérir le salut. Bien qu'appelant certaines critiques, l'étude de M. G. mérite l'attention pour la lumière qu'elle jette sur le concept biblique en relation avec les données philosophiques et psychologiques. D. J. E.

Walter Künneth. — Politik zwischen Dämon und Gott. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954 ; in-8, 616 p., DM. 28.

La morale protestante aura toujours un caractère éphémère et limité à cause de la conception théologique bien connue de l'impossibilité d'un ordre créé parfait avant la chute. La morale, dira à son tour M. K., doit être dialectique. Ce principe posé, on ne s'étonnera pas de trouver dans

les pages de cette étude bien des solutions qui se placent résolument dans la ligne de l'éthique de la situation. Elles manquent souvent de fermeté. D'autre part on a l'impression que l'A. voit les problèmes dans un contexte bien déterminé, à savoir celui de l'Allemagne après la deuxième guerre, avec tout ce que cela implique. Comme préambule l'A. se défend contre les attaques habituelles à l'adresse des luthériens et de leur doctrine de l'État. Luther aurait voulu insister sur le réalisme eschatologique du christianisme au lieu de suggérer à ses fidèles le quiétisme politique et social. Dans les cinq parties du livre, qui se subdivisent en de nombreux chapitres et paragraphes, l'A. traite de toutes les questions qui se posent dans le domaine politique à l'heure actuelle, telles que le parti politique, la peine de mort, le serment, le vote, etc. Les catholiques ne pourront pas accepter toute les solutions proposées par M. K., mais le climat vécu de ce livre ne manquera pas de susciter l'intérêt des lecteurs.

D. P. B.

La Lumière dans les ténèbres. (« Cahiers de la Pierre-qui-Vire », 10). Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 244 p., 4 photographies.
Spiritualité pascale. (Même coll., 9). Ibid., 1957 ; in-8, 286 p., 6 illust.

Le premier volume comprend des extraits, généralement assez courts, d'auteurs spirituels du XVIIe siècle français et qui sont groupés sous les titres suivants : *Le regard de l'Amour, Dans le Christ Jésus, Dieu terre inconnue ; — Du bon usage des méthodes, Degrés de l'Oraison, Contemplation et action ; — Sécheresses et distractions, Les conditions requises et les empêchements* (aux épreuves et purifications), *L'Invitation au voyage, Une méthode pour passer la journée dans l'oraison d'après Bossuet.* Les auteurs cités, outre ce dernier, sont : la Mère Agnès de Port-Royal, Benoît de Canfield, Jean de Bernières, Bérulle, Boudon, le P. Bourgoing, Caussade, Condren, Crasset, Du Guet, Fénelon, S. François de Sales, Guilloré, Madame Guyon, le P. Lallemant, Lancelot, Michel La Ronde, Dom Claude Martin, Jean-Jacques Olier, Rigoleuc, Saint-Jure, Séguenot et le P. Surin. Le choix et la présentation ont été faits avec l'aide de M. l'abbé L. Cognet, spécialiste de la spiritualité du Grand Siècle et du Jansénisme, qui donne également une bonne introduction situant la littérature religieuse du XVIIe siècle dans l'ensemble de la littérature spirituelle chrétienne.

Le second ouvrage contient, outre quelques chapitres généraux sur la liturgie et sur la préparation et la célébration du temps de Pâques, une étude sur *Le salut pascal annoncé par les Écritures* de l'abbé R. Poelman, et deux petits chapitres du P. K. Rahner sur l'Heure sainte et sur la Passion.

D. O. R.

Jean de Saussure. — Le Cantique de l'Église. Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 74 p.

Petit commentaire primesautier, simple, intelligent et à la fois très religieux du *Cantique des Cantiques* appliqué à l'Église et spécialement à la situation des chrétiens d'aujourd'hui dans le monde de la Suisse romande,

où se retrouvent beaucoup de notions traditionnelles. Quatre chapitres — ou quatre prédications — : 1. *Le Cantique des Cantiques ;* 2. *Misère et beauté de l'Église* (Sulamith) ; 3. *Les séducteurs de l'Église* (Salomon) ; 4. *L'Époux de l'Église* (le Bien-Aimé). L'A. se range, pour éviter « d'être acculé à une allégorisation factice » (p. 14) à l'interprétation de plusieurs qui voient dans le *Cantique* non pas deux personnages principaux, mais trois, Salomon représentant la réplique trompeuse du Bien-Aimé.

D. O. R.

Iwan Kologriwow. — Das andere Russland. Munich, Manz Verlag, 1958 ; in-8, 380 p., DM. 18.

Cet ouvrage est la traduction allemande du volume publié en 1953 à Bruges sous le titre *Essai sur la Sainteté en Russie* (Cfr *Irén.*, 1953, p. 218). L'édition allemande porte en sous-titre : « Essai sur la nature et l'originalité de la sainteté russe ». — Cet exposé parcourt les dix siècles de l'histoire religieuse russe, notant les noms des saints évêques, moines, laïcs mis au calendrier ecclésiastique de l'Église russe. Pour chacun il donne un court aperçu de sa vie, de ses vertus héroïques, de ses écrits, s'il en a rédigé ; l'A. dégage le trait propre de la sainteté de chacun ainsi que l'influence exercée sur les contemporains. D. T. B.

Frederick Denison Maurice. — The Kingdom of Christ. Hints to a Quaker respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church. Nouvelle édition par A. R. Vidler. Londres. SCM Press, 1958 ; 2 vol. in-8, XXVIII-288 + 370 p., 15 /– chacun.

Pourquoi, pendant ces quelque vingt dernières années, le nom de Frederick Denison Maurice a-t-il été avec une telle constance sur les lèvres de tant de théologiens anglais ? Certes, il fut, à son époque, un grand prédicateur et influença nombre de ses contemporains, mais pourquoi exhumer ce théologien victorien à demi oublié ? Il n'est pas aisé de résumer en quelques mots les enseignements de Maurice, qui défie toute classification. Il avait sans doute quelque chose de positif à dire et tout son enseignement reposait sur une doctrine fondamentale, celle du Royaume des Cieux. Le Christ, par son ministère terrestre a fondé un royaume dont tous les hommes sont membres. « Ne vous considérez pas comme des pécheurs, mais comme des enfants de Dieu ». La cause de son désaccord avec les prédicateurs évangéliques de son temps était « qu'ils fixaient comme point de départ le péché et non la rédemption ». Nous sommes donc enfants de Dieu, et pour lui, c'est le sacrement du baptême qui proclame ce fait ; même si, du haut de la chaire, nous avons renié le Christ, nous l'avons prêché au baptistère. Attaquant ce qu'il croyait être la doctrine « romaniste » du baptême, il déclarait que le sacrement ne devrait pas être considéré comme apportant à un individu considéré isolément une certaine quantité de grâce, mais que l'individu, dans le Baptême, est proclamé enfant de Dieu ; « Le romaniste... transforme le sacrement en un événement ».

Quant à l'Eucharistie, Maurice la décrit comme « la célébration d'un mariage que le Fils de Dieu a conclu avec notre race ». Le Christ y est réellement présent ; il s'oppose cependant à toute forme de transubstan-

tiation impliquant une idée de descente dans les éléments, comme entraînant sur la question une notion semblable à la conception luthérienne de la nature humaine dont le résultat logique, selon le P. Congar et d'autres, est une sorte de monophysisme. L'Eucharistie est considérée par Maurice comme un autre grand témoignage du Royaume.

Selon M. nous ne sommes pas sauvés en nous séparant de nos semblables. C'est l'humanité qui est sauvée et c'est en prenant conscience de notre glorieuse condition que nous sommes sauvés. Si pareille affirmation de foi en Dieu a attiré Maurice vers Luther, par contre la substitution d'une foi en un dogme, en une notion, à la foi en un Dieu vivant le détacha des luthériens. C'est cette tendance qu'il vit l'emporter dans la société anglaise de son temps : « Nous avons donné aux gens de la religion, alors que ce qu'ils désiraient n'était pas cela mais le Dieu vivant ». Pour lui, le christianisme ne pouvait être limité à des dogmes, ceux-ci étant tout au plus des guides. Pourtant l'archevêque d'York a écrit à son sujet : « Son libéralisme n'est pas né d'une indifférence au dogme, c'est plutôt une liberté d'esprit accordée à ceux qu'une véritable orthodoxie élève au-dessus des idées partielles d'une époque déterminée et au-dessus des attitudes partisanes dans laquelle tombe si souvent l'orthodoxie ». Maurice n'aurait jamais souscrit à une bonne partie de l'œcuménisme facile d'aujourd'hui, qui nous invite à oublier nos différences et à nous unir dans le plus grand commun diviseur du christianisme. Pour une discussion de cette tendance avec référence spéciale à la Grande-Bretagne, voir le livre récent d'E. L. Mascall, *The Recovery of Unity*. « Je considère vos sectes, toutes et chacune, comme un outrage au principe chrétien, comme sa négation. Et quel est ce christianisme dont vous parlez ? Le *caput mortuum* de tous les systèmes. Vous ne pensez pas vraiment nous unir en Christ comme membres de son corps ; vous pensez nous unir en conservant certaines notions sur le Christ ».

Le Dr. Vidler et la SCM Press doivent être félicités pour leur nouvelle édition de l'œuvre la plus importante de Maurice.

David G. Nicholls.

Laberthonnière. — Œuvres, publiées par les soins de L. Canet : **La notion chrétienne de l'autorité.** Paris, Vrin, 1955 ; in-8, 280 p.

Ce volume, qui est au moins le 8e des œuvres posthumes du grand oratorien parues dans cette collection, offre cet intérêt particulier qu'il aborde à plusieurs reprises des problèmes unionistes. Il porte du reste comme sous-titre : « Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne », et un de ses chapitres s'appelle : « L'Église et les Églises ». Le P. Laberthonnière avait été en relation avec Söderblom, avec le pasteur Boegner et, par son ami l'abbé Hemmer, il avait été intéressé de près aux Conversations de Malines (pp. 63-67). On trouve dans ce volume des extraits de lettres à Söderblom, des notes sur la notion d'Église aux Conversations de Malines (pp. 67-73), des pages sur les Conférences de Stockholm et de Lausanne (pp. 221-233), et une étude intitulée : « Deux conceptions de la primauté romaine : magistère et ministère », etc… où un certain nombre de personnages ne sont pas toujours très respectés. Les notes copieuses, souvent trop abondantes, de l'éditeur, ainsi que son introduction développée ne sont de nature ni à clarifier ni à élever l'exposé, qui dégénère

souvent ainsi en ragots et en réflexions latérales. — Chemin faisant cependant, l'éditeur montre beaucoup d'érudition et insère les pages du P. Laberthonnière dans un ensemble de préoccupations unionistes et orientalisantes, où la mystique voisine avec l'histoire des institutions. C'est ainsi qu'après 54 pages d'introduction, il éprouve encore le besoin de nous donner un appendice de 12 pages de son crû sur *La théologie mystique de l'Église d'Orient selon M. V. Lossky.* Au total, livre dense, mais trop mélangé. D. O. R.

E. Fuchs. — Christliche und marxistische Ethik (1e partie). Leipzig, Koehler et Amelang, 1956 ; in-12, 186 p.

L'A. résume son exposé par ce sous titre : « Comportement vital et responsabilité vitale du chrétien en face du socialisme en voie d'élaboration », ou encore : « Justification et nécessité d'une éthique scientifique basée sur la foi ». On réfute le marxisme au nom de la morale chrétienne, or là n'est pas le conflit entre Marx et le Christ. Ce qui importe dans la lutte contre le marxisme c'est de créer une mentalité sociale et des méthodes sociales, qui surclassent ce que le marxisme a promis de bien-être social ou ce qu'il a réalisé pour une destinée meilleure de la classe ouvrière. Il faut une prise de conscience de ce qu'est le christianisme et de ce qu'il peut pour libérer l'humanité de tout ce qui la rive à la matière, pour l'élever dans une sphère supérieure : « Combien lentement, écrit l'A. l'Église (catholique) commence-t-elle réellement à entendre l'appel de Jésus-Christ, commence-t-elle réellement à voir que toute l'économie basée sur la finance et la comptabilité, établit un abîme de contradiction entre elle et l'esprit de Jésus-Christ, et conduit l'humanité de catastrophe en catastrophe ». Pour l'A. la vie chrétienne actuelle est dominée encore par les conceptions d'une société bourgeoise ou même féodale. Le christianisme n'a pas d'attitude nette en face de la violence, de la dictature, de la propriété privée, de la valeur du travail, de la solidarité humaine et de la désagrégation de la vie sociale entière par le capitalisme. D. T. B.

M. D'Arcy. — Communism and Christianity. (Coll. Penguin). Londres, Penguin Books, 1956 ; in-18, 191 p., 2/6.

Ce petit traité montre en quoi diffèrent les deux philosophies chrétienne et communiste. Il reproche au communisme de vouloir créer à coup sûr le bien-être sans tenir compte des contingences de son application ; il marque surtout l'illusion qui consiste à tenter l'établissement d'un état social futur, sans tenir compte des vices actuels. D. T. B.

E. Rosenstock-Huessy. — Soziologie, I : Die Übermacht der Räume. Stuttgart, Kohlhammer, 1956 ; in-8, 335 p., DM. 23.

L'A. de cet ouvrage émet l'opinion que la sociologie de nos jours se meut dans un temps et un espace trop abstraits et ne serre donc pas d'assez près la réalité sociale. La vie sociale dépend très étroitement des conditions locales, qui diffèrent dans chaque région ; elle dépend surtout des tempé-

raments des hommes que nous ne connaissons jamais entièrement. Il faut pour atteindre la réalité sociologique réfléchir sur la société qui agit dans un espace concret et défini. En se plaçant à ce point de vue, l'A. étudie de nombreux problèmes particuliers qui ont leur répercussion sur la vie des sociétés. D. T. B.

II. HISTOIRE

F. Lovsky. — Antisémitisme et Mystère d'Israël. Paris, Albin Michel, 1955 ; in-12, 559 p.

Ce beau livre de l'historien qu'est M. F. L., analyse avec une lucidité et un courage peu communs les origines et les vicissitudes de l'antisémitisme. Dans ces pages où l'A. se doit d'ouvrir des plaies dissimulées, souvent mal cicatrisées, il sait user d'un tact qui ne nuit pas à sa franchise. Son diagnostic des causes de l'antisémitisme fait apparaître combien trop souvent on a confondu le mal avec sa raison profonde et mêlé dans un confusionnisme voulu et entretenu la défense de la chrétienté avec le déchaînement des passions les plus basses, l'antisémitisme entraînant par contrecoup l'antiprotestantisme et finalement le sectarisme le plus aveugle. Une bonne part de l'ouvrage est évidemment consacrée à l'antisémitisme moderne et au racisme qui en a été le corollaire. Là-dessus la documentation de l'A. est excellente. Un dernier ch., celui qui retiendra davantage l'attention du lecteur d'*Ir.*, est consacré à la question chrétienne. Sur ce point M. F. L. prend position avec une netteté qui lui fait honneur. On ne s'en étonnera pas d'ailleurs quand on connaît la série de dossiers qu'il a publiée sur la question dans la revue protestante *Foi et Vie.* Combattre l'antisémitisme ne suffit pas. Réduire le problème à une pure question de morale, c'est être aveugle sur l'essentiel : l'aspect foncièrement théologique de la question. « L'excessive prudence de l'Assemblée œcuménique d'Evanston, en 1954, lorsqu'elle refusa de mentionner Israël dans son message sur l'espérance chrétienne, ne fut pas seulement une erreur théologique, mais aussi une négation de son propre labeur œcuménique » (p. 510). Là-dessus, M. F. L., avec plusieurs théologiens catholiques contemporains, dont le R. P. Démann, voit parfaitement juste : le problème d'Israël est un problème d'ecclésiologie. D. E. L.

Eranos-Jahrbuch. (Band XXIII) : **Mensch und Wandlung.** Zurich, Rhein-Verlag, 1955 ; in-8, 454 p. et 10 pl. hors-texte. (Band XXIV) : **Der Mensch und die Sympathie aller Dinge.** Ibid., 1956 ; in-8, 518 p., 10 gravures et 22 illust.

Les réunions organisées à Ascona depuis 1933 par Mme Fröbe-Kapteyn continuent toujours, et c'est là un grand mérite. Nous en avons parlé déjà dans *Irénikon* (p. ex., 1956, p. 448-449). Le premier des deux volumes présentés aujourd'hui traite de l'Homme et du changement. Voici les titres des contributions : E. Neumann, *Der schöpferische Mensch und die*

Wandlung ; M. ELIADE, *Mystère et Régénération spirituelle dans les Religions extraeuropéennes* ; F. MEIER, *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam* ; H. CORBIN, *Épiphanie Divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* ; P. TILLICH, *Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie* ; D. T. SUZUKI, *The Awakening of a new Consciousness in Zen* ; E. BENZ, *Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich W. J. Schelling* ; L. L. WHYTE, *The Growth of Ideas* ; J. DANIÉLOU, *La Colombe et la Ténèbre dans la mystique byzantine ancienne* ; A. PORTMANN, *Metamorphose der Tiere*. Nous nous permettons d'attirer particulièrement l'attention du lecteur sur la conférence du P. Daniélou, où sont repris la plupart des thèmes qu'il a déjà touchés ailleurs concernant les fondements patristiques de la mystique byzantine, surtout chez Grégoire de Nysse, spécialement sous l'angle du changement opéré par la tendance à la perfection : « Trouver Dieu consiste à le chercher sans cesse... Celui qui désire voir Dieu voit ce qu'il désire en marchant toujours à sa suite... Progresser toujours dans la recherche, c'est là vraiment jouir du Bien-Aimé » (Grégoire de Nysse, cfr p. 408). Le second volume contient les études suivantes : E. NEUMANN, *Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit und die Sympathie der Dinge* ; G. SCHOLEM, *Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik* ; M. MASSIGNON, *L'expérience musulmane de la compassion, ordonnée à l'universel* (à propos de Fâtima et de Hallâj) ; E. BENZ, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten* ; F. CORBIN, *Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam* ; W. F. OTTO, *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt* ; J. LAYARD, *Identification with the Sacrificial Animal* ; P. CHUNG-YUANG CHANG, *TAO and the Sympathy of all Things* ; M. KNOLL, *Endogene Rhythmen und biologische Zeit* ; A. PORTMANN, *Das Lebendige als vorbereitete Beziehung*. Toutes contributions utiles, dont plusieurs de première valeur, pour l'histoire des religions. D. O. R.

Clemens Kopp. — Das Mariengrab. Jerusalem ? — Ephesus ? Paderborn, Schöningh, 1955 ; in-8, 46 p., DM. 1,50.

Étude minutieuse des deux traditions relatives à la mort de la Vierge Marie : un sanctuaire de la Dormition existe à Jérusalem ; une tradition et un sanctuaire existent également sur les hauteurs d'Éphèse, à l'endroit appelé *Panaghia Kapulu*. L'ouvrage est donc divisé en deux parties : *Das Mariengrab in Jerusalem ? Das Mariengrab in Ephesus ?* Et les mêmes titres courants, reproduits au recto et au verso de chaque page avec des points d'interrogation donnent l'impression que l'ouvrage est un point d'interrogation d'un bout à l'autre. Heureuse méthode que de pouvoir douter ainsi pendant tout un travail, et de ne point aboutir à se compromettre dans une affirmation ! Au demeurant, l'étude est menée avec beaucoup de soin et très scientifiquement. On peut y trouver tous les renseignements désirables. D. O. R.

Hans von Soden. — Urchristentum und Geschichte. T. I. Grundsätzliches und Neutestamentliches. T. II. Kirchengeschichte und Gegenwart. Tubingue, Mohr, 1951 ; in-8, V-278 et 304 pp.

Ces deux volumes d'œuvres choisies ont été compilés par M. von Campenhausen qui les destinait en premier lieu aux amis et aux élèves de feu

le prof. von Soden. On connaît le rôle important que celui-ci a joué dans l'opposition de l'Église au régime nazi en Allemagne. La plupart des études réunies ici sont fortement marquées par cette lutte. Le compilateur a fait un choix judicieux qui met en relief la vaste érudition de von Soden et son esprit de pénétration dans les questions historiques. La préface est de Rudolf Bultmann. D. P. B.

Bilan du Monde 1958-1959, publié par le Centre de recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le centre « Église vivante » (Louvain). T. I. Encyclop. Cathol. du Monde Chrétien. Paris, Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, XX-407 p., 165 fr. b.

On ne peut résumer pareil « Bilan du monde ». Il faut remercier l'équipe — très à la page pour l'information — qui a composé cet ouvrage de consultation : il est destiné à faire se connaître et se rencontrer ceux qui, dans le monde, travaillent pour Dieu et l'Église ; il contient non seulement des noms, des faits, des statistiques, mais aussi le but, la signification, l'idéal de telle institution ; il rappelle également des notions de base où la doctrine est présente, nécessaire. Ainsi, avec une grande richesse de données utiles et pratiques, ce volume trace un tableau de l'état du monde, de l'Église dans ce monde et nombre de grands problèmes religieux, politiques, sociaux, culturels que les chrétiens doivent aider à résoudre. Nous attendons avec impatience le tome II. D. Th. Bt.

B. A. Smith. — Dean Church. The Anglican Response to Newman. Londres, Oxford University Press, 1958 ; in-8, 334 p., 30/–

Richard William Church, brillant *fellow* d'*Oriel College* à Oxford, élève et intime de Newman, son collaborateur dans le mouvement tractarien, n'a pas quitté l'anglicanisme au moment de la conversion de son maître et de plusieurs de ses amis. Resté fidèle à son Église, il s'est mis à la tête d'un groupe d'ecclésiastiques, de politiciens et d'écrivains, qui ont opéré une adaptation de l'anglicanisme à la pensée religieuse de la seconde moitié du XIXe siècle. Pour parer à de nouvelles défections de l'élite intellectuelle, ceux-ci ont orienté le mouvement de rajeunissement de la théologie et de la piété vers les thèses publiées dans le Recueil *Lux Mundi* de Bishop Gore. Le rôle personnel dans ce renouveau et l'influence de Church, nommé Doyen de la Cathédrale de Saint-Paul à Londres, étaient connus déjà par la correspondance qu'il avait échangée encore avec Newman ; c'était insuffisant. Ses écrits et son activité sous le règne de la Reine Victoria dans les milieux anglicans de la capitale anglaise, viennent heureusement combler une lacune. Par la richesses des renseignements, le soin avec lequel ils sont analysés et le parti que l'A. en a tiré, révélant un homme avec des vues très larges et d'une haute culture, cet ouvrage est une contribution importante à l'évolution de l'anglicanisme à partir du moment où Newman le quitta. D. T. B.

Hans Urs von Balthasar. — Le Chrétien Bernanos. Paris, Éd. du Seuil, 1956 ; in-8, 572 p.

Plusieurs théologiens se sont penchés jusqu'ici sur l'œuvre de Bernanos. Aucun ne l'a fait, à notre connaissance, avec autant d'attention et de

persévérance que M. Urs von Balthasar. Il soumet Bernanos à une analyse spectrale théologique à laquelle rien n'échappe, et qui nous campe un Bernanos théologien de l'Église, aspect sous lequel on l'avait jusqu'à présent peu étudié et où les rares études parues avaient plutôt signalé sa carence. Il fallait la classe et le talent de l'A. pour entreprendre et mener à bien un travail de ce genre. On peut dire qu'il y a réussi. D. L. P.

Jean Guitton. – Le Cardinal Saliège. Paris, Grasset, 1957 ; in-8, 330 p., 960 fr. fr.

La personnalité si vivante, si sacerdotale du cardinal Saliège devait avoir son peintre et son biographe. Elle l'a trouvé en Jean Guitton qui, après nous avoir donné une vie de Monsieur Pouget qui fit beaucoup parler d'elle, nous livre ici un autre grand ouvrage. Chacun sait combien les discours et écrits du Cardinal étaient personnels, et comme il aimait à s'adresser fréquemment à ses diocésains. Guitton nous décrit longuement, en le citant abondamment, cet aspect pastoral du célèbre archevêque. Quel plaisir aujourd'hui encore de relire ces pages où le Cardinal parle aux siens avec tant de simplicité, de franchise et d'à-propos pour porter ou revigorer le message chrétien dans tous les milieux. Saliège était partout. Il était unique. Aussi sa vie devait-elle être écrite. Elle nous montre un modèle d'évêque et de pasteur. Sa réussite a un secret : un don total de soi à sa famille diocésaine. D. L. P.

G. Fittkau. — Mein 33. Jahr. Munich, Kösel, 2e éd. 1957 ; in-12, 340 p., DM. 13,50.

Curé de la paroisse de Süssenberg dans la province d'Ermland, l'A. raconte l'arrivée des Russes dans sa contrée à la fin de la dernière guerre, son arrestation, son séjour de neuf mois dans le camp de Petchora et enfin son retour dans la Prusse Orientale allemande. C'est le récit simple et poignant des souffrances physiques et morales de populations entières déportées loin de chez elles, leur vie inhumaine et, comme contraste à ce tableau affligeant, le dévouement héroïque de quelques âmes d'élite religieuses ou laïques, qui, soutenues par la religion, opèrent des prodiges de charité chrétienne envers leurs compagnons d'infortune. D. T. B.

Peter F. Anson. – The Hermit of Cat Island. The Life of Fra Jerome Hawes. Londres, Burns et Oates, 1958 ; in-8, 210 p., nombr. illust. et croquis, 21 /–

Biographie haute en couleur de John Cyril Hawes, qui, né à Londres dans le dernier quart du siècle passé d'une famille imprégnée des principes victoriens, fut tour à tour architecte, ouvrier, missionnaire, jockey, prêtre, prélat domestique et finalement ermite dans une île perdue des Bahamas. — Ce récit passionnant de la vie d'un chrétien qui ne fuit pas quelque chose mais poursuit quelque chose (et ce quelque chose c'est Dieu), nous mène aux Bahamas — l'A. semble bien les connaître, à en juger par la manière si captivante et si vivante dont il nous en décrit l'ambiance — , au Canada, à Rome et aux confins de l'Australie. Dans ces différents pays, Fra Jérôme,

nom qu'il prit lors de son établissement en 1939 à l'Ile du Chat où il devait mourir en 1956, a matérialisé sa foi en dressant les plans et en construisant de nombreuses églises. Comme son pendant français, Charles de Foucauld, Fra Jérôme trouvait l'inspiration dans l'idéal de la solitude, et en nous disant, citant Richard Rolle : « Une vie d'ermite n'est grande que si elle est vécue grandement », il nous donne l'explication de son extraordinaire vocation. J. M.

Nadejda Muir. — Dimitri Stancioff Patriot and Cosmopolitan, 1864-1940. Londres, John Murray, 1957 ; in-8, VI-287 p., ill., 25/–

D. Stancioff, dont le cardinal Rampolla avait relevé la « haute intelligence » et « le grand amour de son pays », a représenté la Bulgarie à St-Pétersbourg, à Paris et à Londres, et fut pendant deux ans ministre des Affaires étrangères en Bulgarie. Lady Muir, qui a suivi de près les activités de son père, en fait un tableau captivant. On trouve dans ce livre le reflet des grands problèmes de l'époque, et en particulier des questions se posant à la Bulgarie depuis 1887. Le lecteur observera également le défilé des personnalités de divers pays, que le ministre des rois Ferdinand et Boris avait comme partenaires ou amis. Fait intéressant à noter : ce fils et fidèle serviteur d'un pays orthodoxe se convertit très jeune au catholicisme et le pratiqua avec la piété fervente de sa foi ancestrale. D. H. C.

Daniel-Rops, Victor Martin, Jean Bayet, Jacques Pirenne, etc. — Tradition et Innovation. (Rencontres internationales de Genève, 1956). Neuchâtel, Édit. de la Baconnière, 1956 ; in-8, 460 p.

Parmi tant d'articles et de conférences, tous dignes d'éloge, signalons celui de Jean Bayet, remarquable par sa richesse et sa limpidité. Il porte sur : « l'Héritage méditerranéen : sa survie nécessaire et ses conditions d'usage ». Selon Bayet, la survie de l'héritage méditerranéen est une nécessité absolue de notre temps si l'on veut — et cela devient plus urgent que jamais — élaborer un universalisme vivant et des rapports humains internationaux corrects. De quoi se compose le lot méditerranéen ? De clarté et de raison. Cette raison a un rôle. Elle doit assurer la maîtrise de l'homme sur les créations de sa technique et assurer à l'homme un monde où il peut vivre. C'est là, suivant l'A., l'apport indispensable des peuples méditerranéens au monde actuel. D. L. P.

André Philip, Étienne Gilson, Max Born, Paul-Henri Spaak, P. de Berredo Carneiro. — L'Europe et le Monde d'aujourd'hui. (Rencontres internationales de Genève, 1957). Neuchâtel, Édit. de la Baconnière, 1957 ; in-8, 346 p.

C'est le brillant exposé de M. Spaak portant sur : « l'Unification de l'Europe » que nous relèverons parmi tant de conférences remarquables. Pourquoi faire, pourquoi unir l'Europe ? Parce que, nous dit M. Spaak, son déclin économique diminue son indépendance politique et sociale ; parce que c'est sur le terrain économique que Chruščev a porté son défi

au monde libre ; parce que l'unification de l'Europe nous permettra de faire vivre, à côté du rideau de fer, un monde plus humain. Comment faire cette Europe forte et libre ? La question ne s'est vraiment posée qu'au lendemain du coup d'état de Prague (1948). Deux thèses s'opposent au conseil de l'Europe réuni pour la première fois en 1949 à Strasbourg. Les uns voulaient avant toute réalisation, une constitution. L'idée n'était pas mûre. On y renonça. Les « fonctionalistes » l'emportèrent. Leur programme ? Donner une solution européenne à quelques problèmes importants. De là naquirent la C.E.C.A., le Marché Commun ; la C.E.D. échouant cependant devant l'isolationnisme français. — Le bilan de cette Europe unie est encourageant. La lenteur qu'elle met à se faire n'est que le prix qu'elle paie pour sa liberté. D. L. P.

R. Bianchi Bandinelli. — Hellenistic-Byzantine Miniatures of the Iliad (Ilias Ambrosiana). Olten, Urs Graf-Verlag, 1955 ; in-4, X-178 p., 4 pl. en coul., 253 fig.

Les monuments d'art de l'enluminure sont, on le sait, d'une importance et d'une valeur exceptionnelles pour la connaissance des origines de l'art chrétien. Ils ont été l'objet d'une abondante étude par les maîtres les plus éminents. Un ouvrage comme l'*Iliade* de l'Ambrosienne a déjà reçu des interprétations fort diverses et, pour résumer la situation, disons qu'il y a dix ans on faisait remonter ce manuscrit au IIIe siècle, lui donnant, comme lieu d'origine Rome ou l'Italie méridionale. — L'A. du présent monument affirme catégoriquement son opinion disant dans sa toute dernière conclusion : « Le Codex ambrosien de l'Iliade est une collection de peintures exécutées par un peintre inconnu à Constantinople entre 493 et 506 » (p. 167). C'est ce que prouvent la paléographie, l'iconographie et la stylistique de ce manuscrit. L'ouvrage entier est consacré à établir cette thèse avec une grande abondance de faits, textes, analyses et reproductions d'œuvres des différents arts. Avec ses planches en noir et en couleurs, ses différents tableaux et son analyse de l'*Iliade* ce volume est un vrai monument qui peut servir à étudier le manuscrit comme si on l'avait en main. Avoir fourni à ses contradicteurs le matériau de travail sera un des mérites de l'A., car pour expliquer les différences reconnues dans une œuvre il peut paraître simpliste de dire que l'A. a subi plusieurs influences ou a copié plusieurs monuments de styles divers. Il est en effet probable que la thèse de Bianchi Bandinelli sera combattue et certains persisteront à retrouver dans ces tableaux si animés le goût alexandrin ou la « manière des meilleurs fresques de Pompei » comme l'avait proposé Kondakov (cfr DIEHL, *Manuel*, 1925, t. I, p. 236). — Quoi qu'il en soit, le présent monument est d'une importance et d'une solidité telles qu'il faudra être maître d'œuvre pour en construire un semblable. Sa méthode est sûre et elle met en lumière les faits apportés en témoignage : nous pensons aux pages sur les « segmenta » et à tant d'autres. A l'aide de ces informations il faudra retrouver dans l'art chrétien primitif la trace de tels exemples afin de ne pas demeurer dans le vague d'affirmations indéfiniment répétées. — Ici encore, cette publication offre une riche documentation et comme une préparation à d'autres découvertes. D. Th. Bt.

D. Talbot Rice. — The Beginnings of Christian Art. Londres, Hodder et Stoughton, 1957 ; in-8, X-224 p., 3 pl. en coul., 69 ill., 42/–

Voici un ouvrage qui jette un jour nouveau sur un sujet combien de fois traité ! C'est ainsi que l'A. commence par définir, délimiter (autant que faire se peut) ce qu'il faut entendre par style pittoresque, style expressionniste et style néo-attique. Il peut ainsi assouplir les frontières des divers lieux d'origine et des champs d'expansion de tel ou tel style. Dans le reste du volume, il nous invite à suivre le développement de ces tendances tant à l'Est, autour de la Méditerranée, qu'à l'Ouest, jusqu'en Grande-Bretagne. Et c'est encore une innovation — fruit de nombreuses études faites depuis quarante ans — que de ne pas cloisonner strictement dans notre petite Europe, les influences et mouvements artistiques. Cette vue d'ensemble rend, enfin, à l'art byzantin la place qui lui revient dans l'histoire générale de l'art chrétien. Talbot Rice poursuit son analyse jusqu'au XVIIIe siècle dans les Balkans, parlant toujours des « commencements de l'art chrétien ». Ceci démontre bien combien l'art byzantin est resté fidèle à ses origines et constitue bien l'expression la plus manifeste de ce respect de la tradition qui marque toute manifestation religieuse de l'Orient chrétien, avec raison d'ailleurs, car les commencements de l'art chrétien se situent dans un climat proche des charismes, des apôtres, des martyrs, des confesseurs, un climat venu d'Orient. Fallait-il le redire ? et en même temps, combien cet art était humain ? — L'illustration particulièrement riche et comme renouvelée donne au lecteur, qu'il soit spécialiste ou simple curieux, l'impression de découverte. A tous points de vue, cet ouvrage est une réussite dans une matière qui, il y a quarante ans, paraissait abstruse.

D. Th. Bt.

Notices bibliographiques.

WILHELM VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ. Vol. II. Les premiers prophètes.* (Coll. L'Actualité protestante). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951 ; in-8, 617 p., 8,50 fr. s.

Le Ier tome de cette série : *La Loi ou les cinq livres de Moïse,* a connu dans la littérature religieuse protestante un très grand succès lors de sa parution en allemand. Il fut signalé comme un retour à la grande tradition patristique, comme aussi à l'exégèse des réformateurs. Plus d'un, parmi les catholiques, l'a proposé alors comme lecture pour une initiation spirituelle à l'Écriture. Il a été traduit rapidement en français. Ce volume-ci continue le commentaire de l'A. T. pour les livres de Josué, Juges, Samuel et les Rois. Il est de la même veine, et se lit avec beaucoup de facilité.

JEAN DANIÉLOU, *Les Saints « païens » de l'Ancien Testament.* Paris, Éd. du Seuil, 1956 ; in-8, VI-174 p.

Les « Saints païens », c'est-à-dire situés en dehors de la révélation et des alliances (Abraham, le Christ), sont : Abel, Hénoch, Danel, Noë, Job, Melchisédech, Lot, la reine de Saba. Ce petit volume est à la fois une

contribution originale à l'histoire des religions, un éclaircissement sur plusieurs textes de l'Écriture, et un témoignage apologétique en faveur de la religion naturelle. Le chapitre sur Hénoch avait déjà paru dans *Irénikon* 1955, p. 257-267.

MARC BOEGNER, *Les sept paroles de la Croix*. Paris, Berger-Levrault, 1957 ; in-12, 148 p.

Est-il indiscret de citer ici la dédicace que l'A. a inscrite en tête de son petit ouvrage : « A *Irénikon*, Hommage d'un chrétien qui demande la grâce d'être toujours irénique » ? Iréniques, ces pages le sont au plus haut point, elles qui puisent tant de fois à des sources catholiques aussi bien que protestantes, qui parlent si bien de la Vierge Marie, et dont la doctrine est si bienfaisante. Elles forment les prédication de Carême que l'A. prononça en l'Église réformée de Passy en 1957.

FRANZ JOSEPH DŒLGER, *Lumen Christi*. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 120 p.

La simple énumération de l'intitulé des chapitres de cette étude, parue en allemand dans le t. V. de *Antike und Christentum* du grand historien des religions anciennes, suffira pour indiquer au lecteur le thème de l'ouvrage : 1. Salutation vespérale de la lumière ; 2. Bénédiction païenne de la lumière ; 3. Le Christ, lumière éternelle ; 4. L'hymne vespérale chrétienne *Φῶς ἱλαρόν* et le lucernaire des Cappadociens ; 5. Le lucernaire chrétien en Occident ; 6. *Lumen Christi — Deo Gratias*. On peut difficilement exprimer tout ce que l'érudition et le sens intuitif de l'A. ont pu mettre dans ces quelques pages d'une incomparable richesse.

AEMILIANA LÖHR, *Les mystères de la Pâque*. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, XX-268 p.

Commentaire spirituel de la Semaine Sainte : Béni soit Celui-qui-vient *(Dimanche des Rameaux)* ; Une odeur de vie pour la vie *(Lundi Saint)* ; Souffrir la passion du Seigneur *(Mardi Saint)* ; L'heure est venue *(Mercredi Saint)* ; Repas et tradition *(Jeudi Saint)* ; Crucifié avec le Christ *(Vendredi Saint)* ; Voici la nuit *(Samedi Saint* et *Vigile Pascale)*. L'A. de *L'Année du Seigneur*, ouvrage si apprécié du lecteur français, expose ici et met en valeur, pour les âmes en quête de lumière, les événements de la passion du Christ à travers la liturgie. Les notes révèlent le fondement solide de ces pages.

A.-M. ROGUET, *Le temps de l'Espérance*. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 108 p.

Le P. Roguet nous livre ici quatorze homélies prononcées aux messes du dimanche de la télévision parisienne. La plupart d'entre elles, faites durant les dimanches de l'Avent, « sont unifiées par une perspective commune, celle de notre espérance dans le retour du Christ ». Ce sujet, très étudié par nos contemporains, tant dans l'Église catholique que dans le protestantisme, trouve ici des développements très équilibrés, mis en concordance avec les préoccupations actuelles de l'Église.

La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie. (Rapports des journées d'études de la société canadienne d'études mariales). Ottawa, Éd. Université d'Ottawa, 1958 ; 2 vol. in-8 ; 180 + 186 p., 3,00 dl. par vol.

Douze conférences composent ce petit ouvrage. Elles furent faites aux journées d'études mariales de deux universités canadiennes en 1956 et 1958. Signalons comme particulièrement utile à relever ici celle du P. W. Sebastian, O. F. M., *Maternité spirituelle et Incarnation selon la doctrine des Pères grecs* (t. I, pp. 65-79). Outre une seconde sur *Le rôle de Marie à l'égard des hommes d'après Adam de Perseigne* par le P. Lamirande, O. F. M. (*Ibid.*, p. 81-121), les autres ne sortent pas de l'information ordinaire. Une bibliographie assez complète rendra service.

Paul Broutin, *L'Évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle.* Adaptation française de « Das Bischofsideal der katholischen Reformation » par Hubert Jedin. (Museum Lessianum, section historique, nº 16). Bruges, Desclée de Brouwer, 1953 ; in-8, 140 p., 150 fr. b.

Le texte original qui a servi à la rédaction de cet opuscule avait paru en 1942 à Breslau, dans un recueil d'études pastorales intitulé *Sacramentum Ordinis.* Le Dr. Jedin, bien connu par ses travaux sur le concile de Trente, y avait exposé l'évolution du type féodal de l'évêque vers sa forme pastorale et paternelle. L'article du Dr. Jedin a reçu ici divers compléments relatifs à plusieurs personnages souvent peu connus, mais dont la trace est révélatrice de l'évolution qui s'est opérée. Depuis lors, du reste, le P. Broutin a donné dans la collection *Bibliothèque de Théologie,* deux volumes sur *La Réforme pastorale en France au XVIIe siècle,* Tournai, 1956.

Gustave Cohen, *Lettres chrétiennes au Moyen-Age.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

Cet ouvrage, dû à la plume de l'homme le plus compétent peut-être sur le sujet, est divisé en trois livres. Le premier traite de l'origine des lettres chrétiennes dans l'Europe occidentale, notamment en France ; le second, de l'Italie « naissante et renaissante » où l'œuvre de Dante est longuement analysée (7 chapitres en 50 pages environ) ; le troisième, des XIVe et XVe siècles français et germaniques. Œuvre très personnelle, dans laquelle l'A. a mis le meilleur fruit de son immense culture.

Werner Jaeger, *Humanisme et Théologie.* Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, IV-124 p.

Invité par l'*Aristotelian Society* de l'Université Marquette aux États-Unis à faire la conférence de la fête de saint Thomas *(Aquinas Lecture)* en 1943, le prof. Jaeger, si connu dans le monde des lettres pour ses travaux sur la philosophie grecque et l'édition de Grégoire de Nysse, a fait à cette occasion une petite étude excellente sur le théocentrisme de la vision du monde chez saint Thomas et sa relation avec les diverses formes d'humanisme. C'est cette conférence qui est ici traduite en français. Elle est complétée par des notes très substantielles.

Jacques Delesalle, *Cet étrange secret.* Poésie et philosophie à la

recherche de Dieu. (« Études Carmélitaines »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 316 p., 150 fr.

Dieu existe-t-il ? L'athéisme radical est-il impossible ? L'A. décrit l'angoisse de cette question de transcendance chez un certain nombre de romanciers ; Dostoievski, (depuis *Crime et Châtiment* jusqu'aux *Frères Karamazov*), Kafka, Bernanos, Graham Green, Gide, etc., puis chez dix philosophes, de Descartes à Gabriel Marcel.

CONSTANTINE CAVARNOS, *The Icon, its Spiritual Basis and Purpose.* Haverhill, Mass., Byzantine Publishers, 1955 ; in-8, 8 p.

Cette plaquette, de présentation un peu déconcertante, contient, après une introduction de deux pages, deux autres de saint Jean Damascène sur les icones, et la déclaration du septième concile œcuménique concernant les saintes images (2 p.). C'est un peu maigre pour une collection qui s'intitule *Authoritative Christian Texts, Translated from the Original Greek and Edited with an Introduction and Notes.*

DOM ERNEST GRAF, *Anscar Vonier, Abbot of Buckfast.* Londres, Burns et Oates, 1957 ; in-8, 154 p., 5 photographies, 13 /6.

En douze petits chapitres, l'A. du présent ouvrage décrit la vie du grand Abbé bénédictin de Buckfast, allemand de naissance, français de première éducation, anglais de nationalité et de culture, qui eut un si grand rayonnement par ses ouvrages théologiques et spirituels. Biographie simple, où les qualités humaines et religieuses de D. V. sont décrites, mais qui ne fera que préparer, espérons-le, un ouvrage plus complet sur la doctrine de ce maître incomparable.

S. DE DIÉTRICH, *Hommes libres.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957 ; in-8, 120 p., 3,50 fr. s.

En vingt méditations, suggérées par des textes de l'Écriture, sur la liberté humaine et la liberté chrétienne, l'A., qui nous avait donné jadis ce livre de chevet que reste *Le dessein de Dieu*, nous montre ce vers quoi peut tendre le disciple du « seul homme libre qui ait jamais vécu » (p. 9) et qui s'appelait Jésus. — Parti des différentes conceptions de la liberté humaine, il nous conduit de la liberté perdue vers celle pleinement retrouvée du chrétien, en passant par les faits d'armes — chaînes brisées — du Libérateur.

JACQUES DE SENARCLENS, W. A. VISSER 'T HOOFT, JAQUES COURVOISIER, *Remède de cheval.* (Textes publiés à l'occasion du 70e anniversaire de Karl Barth). (Cahiers du renouveau, XIII). Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 88 p.

On a dit de la théologie de K. Barth qu'elle est « un remède, mais un remède de cheval », ce qui est avouer que le protestantisme avait besoin d'une cure, et que Barth lui pose des questions « qui passeront difficilement inaperçues dans le protestantisme et au delà » (p. 5). En fait, cet opuscule ne comprend que deux études, celle de M. DE SENARCLENS sur *La concen-*

tration christologique de K. Barth, et celle de M. Courvoisier : *Zwingli et K. Barth.* Quant à la contribution de M. Visser 't Hooft sur *Le message œcuménique* de K. Barth, elle n'est qu'un météore, et tient en trois pages : on eût aimé en entendre un peu plus.

Étienne de Greeff, *Psychiâtrie et Religion.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 120 p., 350 fr. fr.

Un laïc chrétien, psychiâtre éminent, se penche sur les difficultés que rencontre l'âme humaine. Il passe en revue la psychopathologie de la liberté, de l'espérance et de la charité. L'A. en conclut que la conception religieuse de la vie est actuellement infiniment plus proche de l'homme réel que la représentation strictement scientifique. L'Église peut donc affronter résolument les problèmes du monde, en lui apportant le message et le témoignage vécus de son espérance et de sa charité.

Kyrios. Año I, Nº 1. Buenos Aires, Sociedad San Gregorio, 1958 ; in-8, 64 p. Revue d'apostolat biblique et de rénovation liturgique publiée par la société San Gregorio (Buenos-Aires, Montevideo) en union avec le centre de Pastorale liturgique de Santiago du Chili, et l'« Institute for Mission Apologetics » de Manila. Rédaction : P. Augustin Born, Plàtanos F. C. N. G. R. (Buenos-Aires, Argentine).

Le premier fascicule de cette revue contient, outre un article d'introduction du rédacteur, des études du P. Athanase Miller, O.S.B., A. Bea, S. J., J. A. Jungmann, S. J., etc., une documentation sur différents décrets du Saint-Siège, une Chronique, des notices brèves et une bibliographie assez abondante.

Livres reçus.

Karl Barth, *L'Humanité de Dieu.* (Cahiers du Renouveau, 14). Trad. franç. de J. de Senarclens. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 56 p.

Karl Barth, *Communauté chrétienne et communauté civile.* 2e éd. (Coll. Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 78 p.

Johannes Baur, *Kleine Liturgik der heiligen Messe.* Innsbruck, Rauch, 1957 ; in-12, 100 p., 78 fr. b.

Michel Carrouges, *Le Père Jacques.* Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-8, 322 p., 10 photographies, 960 fr. fr.

Constantine Cavarnos, *Byzantine Sacred Music.* Belmont (Mass), Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1957 ; in-8, 32 p.

Félicien Challaye, *Les Philosophes de l'Inde.* Paris, Presses Univ. de France, 1956 ; in-8, 330 p.

Charles CHAZOTTES, *Grégoire le Grand*. (Coll. Église d'hier et d'aujourd'hui). Paris, Éd. Ouvrières, 1958 ; in-8, 106 p., 390 fr. fr.

L. COGNET, *Crépuscule des mystiques*. Le conflit Fénelon-Bossuet. Tournai, Desclée, 1958 ; in-8, IV-396 p.

A. DE CONINCK, *Faut-il en finir avec l'Église ?* (Coll. Questions de Morale). Louvain, Nauwelaerts, 1956 ; in-8, 176 p., 90 fr.

Father Titus CRANNY, S. A., *Father Paul, Apostle of Unity*. Peekskill, Graymoor Press, 1955 ; in-8, 94 p.

Maurice CRUBELLIER, *Sens de l'Histoire et Religion*. (Coll. Questions actuelles). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-12, 212 p., 75 fr.

Francesco DELPINI, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V*. Turin, Marietti, 1956 ; in-8, 138 p., 1000 l.

Albert DESROCHES, *Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré*. Ottawa, Université d'Ottawa, 1958 ; in-8, 150 p.

André ECKARDT, *Laotse*. Unvergängliche Weisheit. (Coll. Glauben und Wissen, 18). Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 48 p., 3,30 fr. s.

Karl Dietrich ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche*. Cologne, Universitätsverlag, 1949 ; in-8, 312 p., DM. 8,50.

Gabriel GIAMBERARDINI, O. F. M., *De Divinitate Verbi*. Doctrina S. Hilarii Pictaviensis. (Seminarium franciscale orientale Ghizae in Aegypto). Le Caire, Soc. l'Art graphique, 1951 ; in-8, 72 p.

Helmut GOLLWITZER, *Les chrétiens et les armes atomiques*. Trad. de l'allemand par V. Phildius. (Coll. Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, s. d. (1958) ; in-12, 100 p.

Johannes HAMEL, *Le Combat de l'Église dans l'Allemagne de l'Est*. (Cahiers du renouveau, 17). Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 62 p.

Hans-Eduard HENGSTENBERG, *Der Leib und die letzten Dinge*. Ratisbonne, Pustet, 1955 ; in-12, 300 p., DM. 11.

Francis HERMANS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école*. (Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-12, 240 p.

Hélène J. KOCHER, *Mathilda Wrede*. Lumière des geôles finlandaises. Genève, Labor et Fides, 2e éd. 1956 ; in-8, 166 p.

Marcelle LALOU, *Les Religions du Tibet*. (Coll. Mythes et Religions, 35). Paris, P. U. F., 1957 ; in-12, 102 p., 400 fr. fr.

M.-Th. LAUREILHE, *Saint Dominique et ses fils*. (Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 288 p.

L.-J. LEBRET, *Dimensions de la charité*. (Coll. Spiritualité, 11). Paris, Éd. Ouvrières, 1958 ; in-12, 176 p.

Solange LEMAÎTRE, *Hindouisme ou Sanâtana Dharma*. (Coll. Je sais, je crois, 144). Paris, Arthème Fayard, 1954 ; in-12, 124 p., 300 fr. fr.

Wladimir LINDENBERG, *Die Menscheit betet*. Praktiken der Meditation in der Welt. Munich, Reinhardt, 1956 ; in-8, 232 p. et 10 illustrations.

Henri DE LUBAC, *Ueber die Wege Gottes*. Trad. par R. Scherer. Fribourg-en-Br., Herder, 1958 ; in-12, 352 p., DM. 15,80.

Philippe MAURY, *Évangélisation et Politique*. (Coll. Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-12, 166 p.

G. G. MEERSSEMAN, O. P., *L'Hymne acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu*. Texte grec, traduction et introduction. Fribourg-S., Éd. universitaires, 1958 ; in-12, 80 p., 4 fr. s.

J. P. MICHAEL, *Unser Leben für die Brüder.* Betrachtungen über die Sonntagsliturgien. Fribourg-en-Br., Herder, 1957 ; in-12, 276 p., DM. 11.

Anders NYGREN, *The Gospel of God.* Translated by L. J. Trinterud. Londres, SCM Press, 1951 ; in-12, 105 p., 6/–

D. M. PATON et J. T. MARTIN, *Paragraphs for Sundays and Holy Days.* Londres, SCM Press, 1957 ; in-12, 125 p., 8/6.

Henri PELTIER, *Histoire du Carmel.* Préface du R. P. André de la Croix. Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-12, 336 p.

Josef PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin.* Zwölf Vorlesungen. Munich, Kösel, 1958 ; in-12, 248 p.

Roland DE PURY, *Le Libérateur.* Notes sur l'Exode. Genève, Labor et Fides, 2e éd. 1957 ; in-8, 102 p.

EFISIO SCANO, *Il Christocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino.* Turin, Berruti, 1951 ; in-8, XXVI-175 p.

Heinz SCHLÖTERMANN, *Mystik in den Religionen der Völker.* (Coll. Glauben und Wissen, 19). Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 126 p., 5,50 fr. s.

Heinz SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958 ; in-12, 144 p.

Hellmut VON SCHWEINITZ, *Buddhismus und Christentum.* (Coll. Glauben und Wissen, 14). Bâle, Reinhardt 1955 ; in-8, 90 p., 3,60 fr. s.

J. DE SENARCLENS, *La Personne et l'œuvre de Jésus-Christ.* (Coll. Cahiers du Renouveau, 18). Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 104 p., 4,80 fr. s.

Ed. THURNEYSEN, *Le Sermon sur la Montagne.* Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-8, 70 p.

Auguste VALENSIN, S. J., *Froh im Glauben.* Betrachtungen. Fribourg-en-Br., Herder, 1958 ; in-12, 350 p.

L'encyclopédie « Je sais, je crois » du catholique au XXe siècle, qui paraît depuis trois ans et doit comprendre 150 volumes répartis en 12 parties suivant les matières, arrivera prochainement à son 60e titre. Éditée par la Librairie Arthème Fayard, 10-29, Rue du St-Gothard, Paris, cette collection se présente en petits volumes in-8, de 120 p. environ, au prix modique de 300 fr. fr. Nous avons déjà rendu compte, et le ferons encore par la suite, d'un certain nombre d'entre eux, dont plusieurs, écrits par des spécialistes connus, sont des ouvrages de valeur, bien que de vulgarisation. Voici ce qui a paru jusqu'à présent :

En 1956 : DANIEL-ROPS, *Qu'est-ce que la Bible ?* — Monseigneur CRISTIANI, *Brève histoire des hérésies.* — Alfred COLLING, *Histoire de la musique chrétienne.* — Régis JOLIVET, *Le Dieu des philosophes et des savants.* — Docteur René BIOT, *Poussière vivante.* — Nicolas CORTE, *Satan, l'adversaire.* — Eugène JOLY, *Qu'est-ce que croire ?* — Charles LEDRÉ, *La Franc-Maçonnerie, secte rationaliste.* — L. LEFRANÇOIS-PILLION, *Abbayes et Cathédrales.* — R. P. RÉGINALD-OMEZ, *Supranormal ou Surnaturel ?* — R. P. RÉTIF, *Catholicité.* — Abbé NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* — J. STEINMANN, *La critique devant la Bible.* — François AMIOT, *Histoire de la Messe.* — F. CAYRÉ, *Spirituels et mystiques des premiers temps.* — Bernard PIAULT, *Le mystère du Dieu vivant.* — Alfred LEROY, *Naissance de l'art chrétien.* — Jean DAUJAT, *La Grâce et nous Chrétiens.*

En 1957 : Étienne DRIOTON, Dr Georges CONTENAU, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les Religions de l'Orient ancien.* — Charles BAUDOUIN,

Y a-t-il une Science de l'Ame ? — Monseigneur CRISTIANI, *Nos Raisons de croire.* — E. BEAU DE LOMÉNIE, *L'Église et l'État.* — Gustave COHEN, *Lettres chrétiennes au Moyen-Age.* — Solange LEMAÎTRE, *Hindouisme ou Sanâtana Dharma.* — Jacques DOUILLET, *Qu'est-ce qu'un Saint ?* — Joseph LÉCUYER, C. S. Sp., *Prêtres du Christ.* — A. DE PARVILLEZ, S. J., *La Plume au service de Dieu.* — Wladimir D'ORMESSON, *La Papauté.* — Jacques LECLERCQ, *Le Chrétien devant l'Argent.* — Georges HOURDIN, *La Presse catholique.* — René LE TROCQUER, P. S. S., *Homme, qui suis-je ?* — A. DAUPHIN-MEUNIER, *L'Église et les Structures économiques du Monde.* — André D. TOLÉDANO, *L'Anglicanisme.* — Nicolas CORTE, *Les Origines de l'Homme.* — Jeanne HAMELIN, *Le Théâtre chrétien.* — Paul AUVRAY, Pierre POULAIN, Albert BLAISE, *Les Langues sacrées.* — Monseigneur L. J. SUENENS, *Quelle est Celle-ci ?* — P.-H. SIMON, *La Littérature du péché et de la grâce.* — M. D. CHENU, O. P., *La Théologie est-elle une science ?* — Raymond VANCOURT, *Pensée moderne et Philosophie chrétienne.*

En 1958 : Amédée BRUNOT, S. C. J., *Saint Paul et son Message.* — François PETIT, O. praem., *Le Problème du Mal.* — Régis JOLIVET, *L'Homme métaphysique.* — L. GÉNICOT, *La Spiritualité médiévale.* — A. GELIN, *L'Ame d'Israël dans le livre.* — A. THÉRIVE, *Christianisme et lettres modernes.* — Étienne DE GREEFF, *Psychiatrie et Religion.* — Robert LESAGE, *Objets et Habits liturgiques.* — Monseigneur GARRONE, *L'Action catholique.* — M.-D. PHILIPPE, O. P., *Un seul Dieu tu adoreras.* — Rémy COLLIN, *L'Évolution, hypothèses et problèmes.* — Georges TAVARD, *Le Protestantisme.* — Dom Gaspar LEFEBVRE, *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* — Monseigneur DE BAZELAIRE, *Les Laïcs aussi sont l'Église.* — Jeanne DANEMARIE, *Histoire du Culte de la Sainte Vierge et de ses apparitions.* — Jean DE FABRÈGUES, *Le Mariage chrétien.* — Louis COGNET, *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française.* — F.-M. BERGOUNIOUX et Joseph GOETZ, *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs.*

Imprimatur :

F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 dec. 1958

Cum permissu superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*